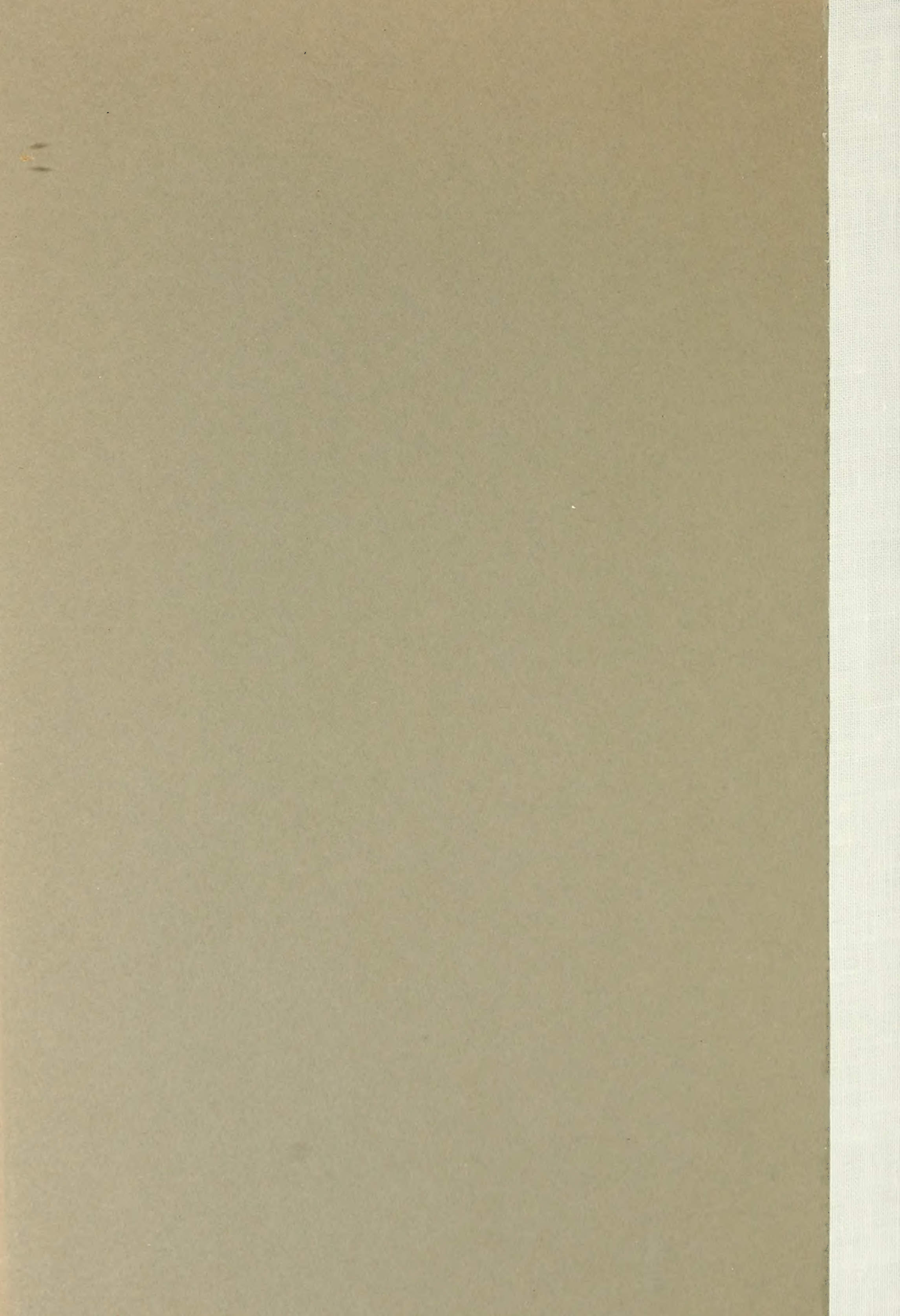
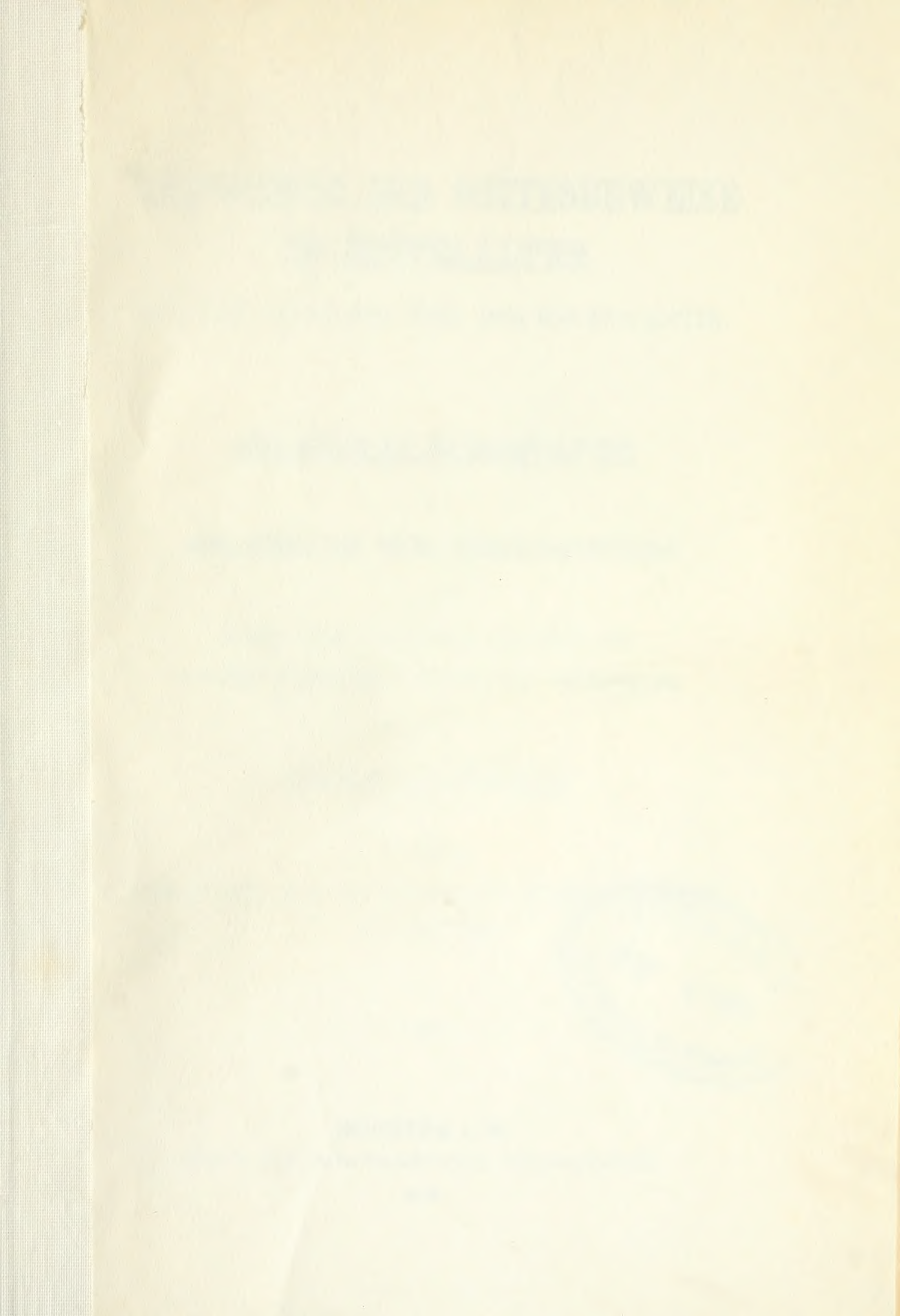
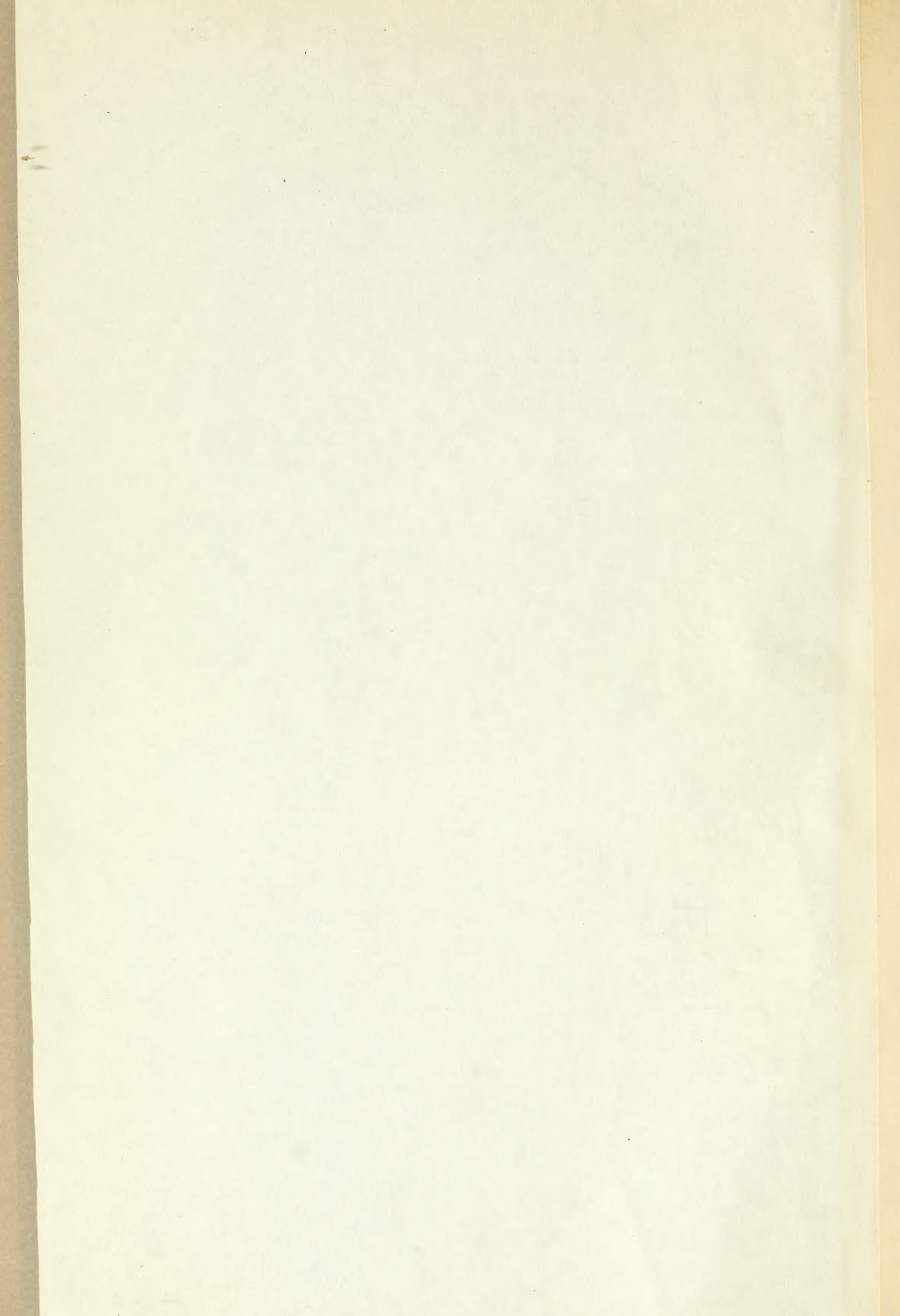

3 1761 04266 7238







GESCHICHTE DER GOTTESBEWEISE IM MITTELALTER

BIS ZUM AUSGANG DER HOCHSCHOLASTIK.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER

KAISER-WILHELMS-UNIVERSITÄT STRASSBURG

VORGELEGT VON

GEORG GRUNWALD.

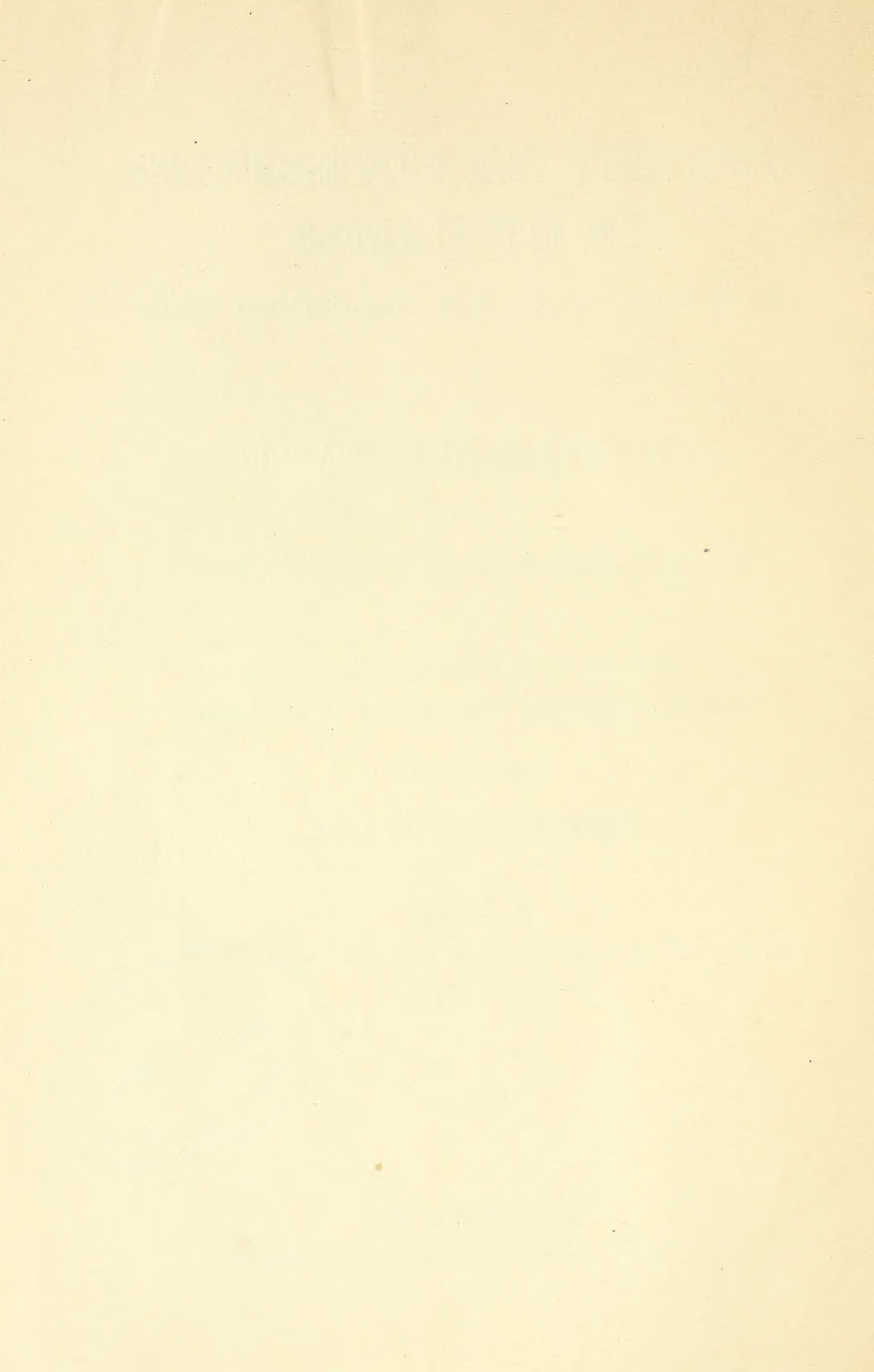
I. TEIL.

GESCHICHTE DER GOTTESBEWEISE IN DER FRÜHEREN SCHOLASTIK.

MÜNSTER i. W.

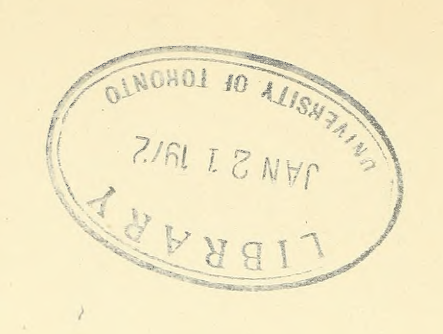
DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

1907.



Die vorliegende Abhandlung ist der erste Teil einer der hohen philosophischen Fakultät der Universität Straßburg vorgelegten Dissertation: „Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik.“ Dieselbe ist von der hohen Fakultät genehmigt am 7. Juli 1906.

Die ganze Arbeit erscheint demnächst in den von Cl. Baeumker und G. Frhr. von Hertling herausgegebenen „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ als Heft 3 des VI. Bandes. Der vorliegende erste Teil enthält die Darstellung der vorzugsweise auf augustinischer Grundlage erwachsenen Gottesbeweise des früheren Mittelalters. Die Fortsetzung wird die Vorherrschaft des aristotelischen Argumentes aus der Bewegung und der neuen aus der arabischen Philosophie kommenden Gesichtspunkte in der Hochscholastik behandeln.


UNIVERSITY OF TORONTO
JAN 21 1972
LIBRARY

Vorbemerkungen.

Die Geschichte eines Problems bis zu den Anfängen zu verfolgen, hat seine nicht unerheblichen Schwierigkeiten; denn gerade bei der Konstatierung der Ursprünge einer philosophischen Idee wird der Subjektivismus stets großen Spielraum haben. Wie man die Zelle eines Organismus vielfach nicht unterscheiden kann von der eines anderen wesentlich verschiedenen wegen der äußerlich vorhandenen vollkommenen Ähnlichkeit, so gilt auch von manchen weittragenden Gedanken in der Geschichte der Philosophie: sie zeigen miteinander eine auffallende Übereinstimmung, und doch mußten sie sich in ganz verschiedener Weise entwickeln. Noch schwieriger aber gestaltet sich unsere Aufgabe, den Entwicklungsprozeß des philosophischen Gottesproblems darzustellen, aus dem Grunde, weil wir es hier nicht mit der ersten einheitlichen Entfaltung eines deutlich erkennbaren Kernes zu tun haben, sondern gewissermaßen mit der Neu- und Umbildung des gleichen Kernes auf anderem Boden, unter anderen Verhältnissen. Ist nun dieser Boden noch zum Teil theologischer Natur, von dem sich erst allmählich unser Problem loslöst, so ergibt sich damit die neue Schwierigkeit, zu scheiden zwischen Theologischem und Philosophischem. Und doch ist es für die erste Zeit ja gerade unsere Hauptaufgabe zu zeigen, wie dieses aus jenem herausgewachsen ist, und selbst bei der weiteren Entwicklung läßt sich ein gewisses Zurückgehen der Philosophie auf die Theologie, ein Sichanlehnen der ersteren an die letztere nicht verkennen, und werden wir demgemäß auch für die spätere Zeit die theologischen Zusammenhänge in unserer Darstellung nicht übergehen dürfen.

Doch damit können die Bedenken noch nicht als erschöpft gelten. Es versteht sich für den Historiker von selbst, daß Völker, die vollständig neu in den Kreis einer alten hohen, wenngleich zerfallenden Kultur eintraten, in ihren ersten Leistungen unmöglich eine originale Selbständigkeit zeigen konnten, und wenn ferner in theologischer Beziehung das Traditionsprinzip das Schöpfen aus den alten Autoritäten, den Kirchenvätern und Kirchenlehrern, in hohem Maße verlangte, so erscheint es wegen des engen Zusammenhangs der Philosophie mit der Theologie natürlich, daß dieser Grundsatz ebenfalls auf philosophischem Gebiete mehr oder weniger befolgt wurde und wir so für diese Zeiten eine viel ausgedehntere Anlehnung an Vorgänger, ja eine ungleich häufigere Reproduktion alter Texte wahrnehmen, als man es sonst in philosophischen Dingen gewohnt ist. Mag darum auch das Ringen mit dem Problem als solchem bisweilen zurücktreten, warum sollten wir es nicht gleichwohl versuchen, ein möglichst getreues Bild zu entwerfen von jener Gedankenarbeit, die auch dort, wo sie mehr reproduktiven oder kompilatorischen Charakter trägt, kaum bar ist aller Selbständigkeit und in jedem Falle uns die kulturgeschichtlich interessante Erscheinung bietet, wie ein großes Geisteserbe zunächst mehr äußerlich übernommen, allmählich aber innerlich verarbeitet und schließlich zur Wurzel wird, aus welcher neue Ideen in reicher Mannigfaltigkeit und bunter Frische hervorsprossen? Warum sollten wir nicht überall die Fäden zurückverfolgen, die dazu gedient haben, das Netzwerk der Gottesbeweise zusammenzuknüpfen, da erst durch ihre Kenntnis ein wirklich historisch-genetisches Verständnis der mittelalterlichen Entwicklung unseres Problems möglich ist? Nur wenn wir sehen, wo ein alter Faden einfach übernommen, wo ein neuer an den alten geknüpft oder auch zu einem neuen Gewebe selbständig verwendet wird, dürfen wir im strengen Sinne von Geschichte reden. Nicht darum also ist es uns in erster Linie hier zu tun, die einzelnen Beweise möglichst vollständig und ausführlich wiederzugeben, noch weniger ihre Beweiskraft zu prüfen, sondern vor allem stellen wir uns hier die Aufgabe, die historischen Zusammenhänge nachzuweisen, die bei den einzelnen Schriftstellern in

bezug auf unser Problem bestehen. Eine gewisse Ausführlichkeit freilich ließ sich, wenn wir keinen Essay schreiben wollten, kaum vermeiden, und wo die Eigenart der Schriftsteller mehr in der Form als im Gedankengehalt hervortrat, glaubten wir im Interesse konkreter Anschaulichkeit die Autoren möglichst selbst reden lassen zu sollen. Von einer Kritik der einzelnen Beweise haben wir grundsätzlich Abstand genommen. Von vielen derselben gilt: sie vom vertieften philosophischen Denken der Neuzeit abwerten zu wollen, wäre ebenso verfehlt und überflüssig, als wenn man etwa an die Homöomerienlehre des Anaxagoras den Maßstab der modernen Naturwissenschaft anlegen wollte. Was aber die späteren gründlicheren Beweise anbetrifft, so möchten wir uns die Kritik derselben für eine spätere Schrift über die Gottesbeweise in der Spätscholastik aufsparen. In den Gottesbeweisen der letzten Periode des Mittelalters handelt es sich ja vorzugsweise um eine Kritik der Argumente aus der früheren Zeit, und indem wir die Einwendungen und Bedenken gegen die Gottesbeweise der Hochscholastik auf ihre Richtigkeit prüfen, sind wir gezwungen, jene Argumente für Gottes Dasein selbst zu kritisieren.

Einleitung. Gottesbeweise Augustins.

Wo immer das beginnende Mittelalter mit philosophischen Ideen sich befaßte, treten diese, wie erwähnt, zunächst in mehr oder weniger engem Zusammenhange mit der Theologie auf. Es entsprach dies der ganzen Richtung jener Zeit, die auf dem Fundamente der durch die Kirche vermittelten Kultur einen Neubau im Geistesleben aufzuführen hatte und dazu naturgemäß das Material sowohl wie nicht minder die Architektonik von ihrer Lehrmeisterin übernahm. Daher treffen wir nicht selten die ersten Keime philosophischer Fragen in Bibelkommentaren an, indem man sich vorerst damit begnügte, an geeigneter Stelle über die verschiedenen Meinungen der Philosophen des Altertums zu berichten und mit Berufung auf die hl. Schrift ihre Irrtümer zurückzuweisen.

Was so von der Behandlung der Philosophie in der Vor- und Frühscholastik überhaupt gilt, trifft noch mehr zu bei einem Problem, das fast ebensosehr theologischen wie philosophischen Charakter zu haben scheint, nämlich bei der Frage nach der Erkenntnis Gottes, der Beweisbarkeit seines Daseins. Ward hier anfangs mehr die Tatsächlichkeit der Wunder als Beweis für die Existenz eines allmächtigen Wesens angesehen, so brachte die weitere Entwicklung sehr bald es mit sich, daß man mit Gedanken kosmologisch-teleologischer Natur sich eine Brücke zu bauen suchte vom Universum zum Schöpfer. Den mächtigsten Anstoß zu solchen Reflexionen gab ohne Frage das Wort des Völkerapostels Paulus in seinem Briefe an die Römer (I, 20): . . . quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque

Biblische und theologische Motive.

virtus eius et divinitas. Daneben gaben zum Nachdenken über die Erkennbarkeit des Daseins Gottes Anlaß andere Bibelstellen wie im Buch der Weisheit 13, 5: A magnitudine enim speciei et creaturae potest cognoscibiliter creator eorum videri, ferner Genesis I, 1: In principio creavit Deus coelum et terram, später namentlich auch Psalm 13, 1: Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. Auch dogmatische Gesichtspunkte wie die Lehren von der Gottebenbildlichkeit der Menschenseele, vom Gottschauen der Seligen, von Gottes Allgegenwart im allgemeinen und seiner gnadenhaften Vereinigung mit dem Menschen im besonderen haben zu einer allmählich bestimmteren Fixierung unseres Problems beigetragen und auf seine Lösung Einfluß ausgeübt.

Philosophische Quellen.

In philosophischer Beziehung waren die Hauptquellen für die Gottesbeweise des Mittelalters in der ersten Zeit namentlich Augustinus, daneben Cicero und Boëthius, später auch Aristoteles und die arabisch-jüdische Philosophie. Der Einfluß Augustins auf unser Problem hat bis zum Ende der Hochscholastik fortgedauert, und selbst bei einem so ausgesprochenen Aristoteliker, wie es Thomas von Aquino war, findet sich eine letzte Spur davon. Haben ja die seit mehr als einem Jahrzehnt wieder eifriger betriebenen Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters überhaupt immer klarer zu der Erkenntnis geführt, daß die mittelalterliche Philosophie sich nicht in so starrer Weise, wie man früher annahm, bis zum Ausgang der Hochscholastik in zwei große Perioden scheidet, deren wesentliches Merkmal die Quellen bilden, auf die man in ihnen vorzugsweise zurückging, nämlich Plato bezw. Augustin und Aristoteles. Bei unserm Problem jedenfalls tritt das Übergreifen platonisch-augustinischer Gedanken bis tief in die Hochscholastik hinein deutlich zutage.

Augustinus.

Die gewaltige Tragweite der hier in Betracht kommenden Anschauungen Augustins[1]) wäre vielleicht an sich schon erklärlich aus dem ungeheuren Ansehen, das dieser Kirchenlehrer sehr bald in weiten Kreisen genoß. Doch hat dieser Einfluß

[1]) Die Gottesbeweise Augustins stellt ausführlich dar C. van Endert, ‚Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit'; vgl. auch Th. Gangauf, ‚Des hl. Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen'.

auch einen in der Sache selbst liegenden tieferen Grund, der mit dem Entwicklungsgange des platonischen Philosophen aufs engste zusammenhängt. Keiner hat wie Augustin von vollendeter Skepsis durch mannigfache Übergangsstadien zum Vorkämpfer des Theismus sich durchgerungen, keiner das Bedürfnis nach philosophischer Begründung des Gottesglaubens mehr gefühlt, keiner die ihm entgegenstehenden Hindernisse so persönlich selbst erlebt, kurz, es war niemand in so eminentem Sinne wie Augustin ein Gottsucher. Nicht mit Unrecht hat man[1]) in seinen Gottesbeweisen, wenn man sie so nennen darf, eine großartige Induktion erblicken wollen, die als Ganzes erfaßt werden muß, einen Organismus, dessen Teile, aus dem lebensvollen Zusammenhange gerissen, für sich bedeutungslos wären: in diesem Sinne freilich sind dieselben nicht vom Mittelalter übernommen worden. Dazu fehlte die skeptische Stimmung, von der Augustin ausgegangen war, und die allein das hinreichende Motiv zu derart zusammenhängenden Gedankengängen hätte bilden können. Nicht das stürmische unruhige Suchen, sondern das gesicherte Bewußtsein des Habens war die Signatur jener Zeit.

Psychologisches. Bei dieser einzigartigen Bedeutung Augustins für die Geschichte unseres Problems im Mittelalter werden wir uns der Aufgabe kaum entziehen dürfen, auf seine Argumente etwas näher einzugehen und so den historischen Hintergrund zu skizzieren, von dem sich in der Scholastik langsam neue Gottesbeweise loslösen. Da aber seine Ausführungen über den Nachweis des Daseins Gottes sich von seinen psychologischen und erkenntnistheoretischen Anschauungen[2]) kaum trennen lassen, so schicken wir darüber wenige Worte voraus.

Als Grundkräfte der Seele, die aber keineswegs im Sinne von Akzidenzien aufzufassen sind, erscheinen bei Augustin memoria, intellectus und voluntas, wovon die beiden ersten sich in der Weise unterscheiden, daß unter memoria nicht etwa bloß das Gedächtnis, sondern das Selbstbewußtsein im weitesten Sinne

[1]) So van Endert a. a. O. S. 8 ff., der dort allerdings von den Gottesbeweisen überhaupt spricht, aber offenbar dabei namentlich Augustinus im Auge hat; vgl. seine spätere Darstellung.

[2]) vgl. dazu Th. Gangauf, Die Psychologie des hl. Augustinus.

zu verstehen ist, also das Wissen um sich selbst und um die Inhalte des Denkens, während der intellectus auf die äußeren Objekte sich bezieht. Jene memoria hat also unfraglich den Vorrang im Seelenleben, weshalb dieselbe auch bei den Gottesbeweisen eine hervortretende Stellung einnimmt. Die Seele selbst aber bezeichnet Augustinus niemals als Form des Körpers, so daß die Bewußtseinsvorgänge ein Psycho-physisches, aus der Wesensverbindung von Seele und Leib Hervorgehendes wären, vielmehr sind ihm dieselben ein spezifisch Psychisches, da die Seele allein es ist, die empfindet, denkt, urteilt und will.

Erkenntnistheoretisches.

Hier nun setzt bei ihm ein erkenntnistheoretischer Grundgedanke ein, der in seinen Gottesbeweisen wohl die wichtigste Rolle spielt, nämlich die von Plato übernommene Lehre, daß die Seele gewisse ursprüngliche Begriffe in sich vorfindet, die sie nicht aus Sinnenerkenntnis geschöpft hat. Es sind dies vor allem die Ideen des Wahren, Guten, Schönen und der Einheit. Zugleich erscheint so das Wissen der Seele um sich selbst als das allergewisseste, so zwar, daß selbst, wenn alles in Zweifel gezogen werden könnte, die Existenz der Seele davon ausgeschlossen bleiben müßte. Bildete dieser Gedanke einerseits für Augustin den gewünschten Ausgangspunkt zur Widerlegung der akademischen Skepsis, so müssen wir darin andererseits die Konsequenz aus seiner Psychologie erblicken. An diese evidente Selbstgewißheit der Seele knüpft nun Augustin unmittelbar ein Argument für Gottes Dasein, das für seine Art zu philosophieren allerdings nicht besonders charakteristisch ist, das aber bei ihm immerhin ein eigenes Gepräge zeigt. Es ist das bald nach ihm sehr häufig anzutreffende und nicht selten auch in der Fassung von Späteren übernommene kosmologisch-teleologische[1]).

Teleologische Argumente.

Der Mensch bildet nach unserm Philosophen das Schlußglied einer hauptsächlich dreifach abgestuften Natur, nämlich der des Seins, des Lebens und des Denkens. Wenn darum schon die vernunftlosen Geschöpfe nach den öfter wiederkehrenden Worten des Psalmisten Gottes Lob verkünden, so muß dies in

[1]) vgl. z. B. die ausführliche Darstellung enarratio in Psalm. 41 n. 7 *PL* 36, 467 ff.

erhöhtem Maße beim Menschen der Fall sein. Er betrachtet die Natur und ihre Formen, ihre Fruchtbarkeit und ihre Kräfte, ihre Schönheit und ihre Gewaltigkeit, und so fragt er gleichsam die Natur, wer sie gemacht habe; denn daß sie nicht bei sich und von sich selbst diese Potenz haben könne, scheint nach ihm bisweilen ohne jede weitere Reflexion klar zu sein. Einstimmig tönt ihm daher die Natur im ganzen und die einzelnen Arten von Wesen in ihr entgegen: Nicht ich habe mich gemacht; und ihre positive Antwort, getragen gleichsam vom Bewußtsein der ihnen gesetzten Bestimmung, lautet: Gott ist unser Schöpfer.

In dieser einfachsten Art der Argumentation haben wir es zu tun mit dem Anfang eines auf dem Glauben gründenden Philosophierens, mit einer Weiterentfaltung biblischer Gedanken. Vor allem aber war es die schwungvolle Poesie der Psalmen, die ihn, den ehemaligen Rhetor, anzog, die ihn, zumal bei seinen teleologischen Ausführungen, in der Regel gerade an den Wendepunkten zu einem Worte des biblischen Sängers greifen ließ, wo dann aber die poetische Einkleidung das Verständnis des philosophischen Gehaltes nicht selten erschwert. Ich erinnere nur an jenes immer wieder wie ein Leitmotiv anklingende „ipse fecit nos, et non ipsi nos“ sowie das als Folgerung daran sich anschließende „quaere super nos“ [1]. Selten hat jemand mit glühenderen Farben ein Bild entworfen von der Majestät der Natur, die in ihrer imponierenden Gewaltigkeit und ihrem kunstvollen Gefüge im größten wie im kleinsten einen Wegweiser darstellt, um uns zu dem großen Weltenkünstler zu führen, der, unendlich erhaben über das von ihm geschaffene Kunstwerk, ein schwaches Bild seiner Herrlichkeit uns bietet in der Welt des Seins, des Lebens und des Denkens. Gar oft haben hier mittelalterliche Denker, wenn sie teleologische Gedanken zum Erweis von Gottes Existenz verwerteten, bei Augustin eine Anleihe gemacht, ohne die Energie und Kraft seiner Sprache, die Kühnheit seines Gedankenfluges auch nur entfernt erreichen zu können oder zu wollen.

[1] vgl. etwa Sermo 241 *PL* 38, 1133 und enarratio in Psalm. 41 *PL* 36, 464 ff

Mystik.

Als Analogie für die Unsichtbarkeit Gottes gebraucht Augustin gern die unsichtbare Menschenseele, deren Dasein man aus ihrem Wirken erkenne [1]). Ja, er spricht von einem Sehen oder Schauen Gottes durch die Seele, das nicht der körperlichen Augen bedarf und nicht allen möglich ist [2]). Es wird vielmehr eine besondere Disposition des Herzens und Intellektes verlangt, wenn wir zu diesem Ziele gelangen sollen.

Damit sind wir bei jenem Punkte angekommen, wo Augustins Lehre von der Erkenntnis des Daseins Gottes in eine gewisse mystische Anschauung einmündet. Es erscheint nicht ausgeschlossen, daß die Bibelworte Psalm 41, 3 f.: Fuerunt mihi lacrimae panes die ac nocte, dum dicitur mihi quotidie: Ubi est Deus tuus? Haec recordatus sum, et effudi super me animam meam" für unsern Philosophen das Motiv zu jener mystischen Richtung bildeten, wenn auch die bei ihm unfraglich vorhandene neuplatonische Unterströmung ihn bei der Exegese jener Stelle [3]) leiten mochte. Nicht daß er gerade hierbei solche Gedanken mit besonderer Deutlichkeit vorträgt, veranlasst uns zu unserer Vermutung, sondern die Tatsache, daß seine sonstigen diesem Zwecke dienenden Ausführungen sich dem hier bestimmt abgegrenzten Rahmen leicht und ungezwungen einfügen, ja zum Teil das hier Gesagte zum vollen Verständnis voraussetzen.

Schon das der Frage: Ubi est Deus tuus? korrespondierende Gottsuchen weist darauf hin, daß es sich hier nicht um einen abstrakt philosophischen Nachweis des Daseins Gottes handelt, sondern um ein Ausspinnen mystisch-kontemplativer Gedanken. Die Frage lautet nicht mehr: Wie erkenne ich Gottes

[1]) Enarratio in Psalm. 73 *PL* 36, 944: ex operibus corporis agnosco viventem; ex operibus creaturae non potest agnoscere Creatorem; Sermo 197 *PL* 38, 1022: Sicut ergo ex motibus et administratione corporis animam, quam non vides, intelligis: sic ex administratione totius mundi, et ex regimine ipsarum animarum intellige Creatorem. Antike Quellen für diesen Vergleich s. bei J. Geyser, Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen. [2]) Enarratio in Psalm. 73 *PL* 36, 944: Videat qui potest, credat qui non potest, esse Deum. Etsi videt qui potest, numquid oculis videt? Intellectu videt, corde videt. Enarratio in Psalm. 41 *PL* 36, 469: Non quidem videri Deus nisi animo potest, nec tamen ita ut animus videri potest. [3]) Enarratio in Psalm. 41 *PL* 36, 464 ff. Augustin liest super me statt in me.

Dasein?, sondern: Wo finde ich Gott? So sucht er Gott in den sichtbaren, körperlichen Dingen und findet ihn dort nicht; er sucht ihn in sich selbst und findet ihn auch hier nicht. Nun erkennt er, daß Gott etwas über seiner Seele Stehendes ist, daß darum die Seele, falls sie ihn ergreifen will, über sich hinausgehen muß; denn wenn sie in sich bliebe, würde sie ja nichts anderes als sich selbst sehen, und wenn sie nur sich selbst sähe, würde sie ja nicht ihren Gott sehen. Erhebt sich aber die Seele über sich selbst, so bleibt kein anderer übrig als ihr Gott [1]). In diesem über der Seele befindlichen Gebiet ist Gottes Wohnung.

Fragen wir nun nach der näheren philosophischen Begründung dieser wesentlich mystischen Anschauung, so finden wir bei Augustinus selbst darüber keinen klaren Aufschluß; denn wenn wir im Zusammenhange mit solchen Ausführungen auch öfters rein philosophische Gedanken antreffen, so ist diese Verknüpfung doch, wie sich aus der Sache selbst und dem in der Regel gesonderten Vorkommen der eigentlichen philosophischen Argumente ergibt, eine äußerliche, welche die treue Wiedergabe seiner wirklichen Meinung nur erschwert. Es hat hier wohl van Endert [2]) den richtigen Grund erkannt, wenn es ihm scheint, daß Augustinus „beim Geiste nicht klar unterscheidet zwischen der Gegenwart Gottes, vermöge deren er als das schöpferische und erhaltende Prinzip in allem Geschaffenen und daher auch im Geiste gegenwärtig ist, und einer Gegenwart, die sich im Bewußtsein des Geistes kundgibt". Nach van Endert scheint Augustin „der Ansicht zu sein, daß erstere Art der Gegenwart Gottes im Geiste auch irgendwie in das unmittelbare Bewußtsein des Geistes trete, und daß der Geist durch Verinnerung die Klarheit dieses Bewußtseins steigern könne, wie es andererseits durch Versinnlichung mehr und mehr zurücktrete". Damit läßt sich sehr wohl vereinigen, wenn unser Philosoph an der oben angeführten wie an manchen anderen Stellen nicht von einem „in", sondern von dem „über der Seele" redet; denn abgesehen von der dabei offenbar vorhandenen Anpassung

[1]) a. a. O.: effudi super me animam meam; et non iam restat quem tangam, nisi Deum meum.

[2]) Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit. S. 172, Anm. 2.

an die Bibelworte, kann das „über“ nur im Sinne der Rangbestimmung gebraucht sein, während die Möglichkeit, Gott durch die Seele zu schauen, einfach vorausgesetzt ist.

Logisch von dieser mystischen Richtung verschieden und darum auch in unserer Darstellung davon zu trennen sind alle mehr oder minder begrifflichen Spekulationen, namentlich jene auf Plato fußende von Gott als dem höchst Wahren, Guten und Schönen, der das über der Seele stehende allgemeine Prinzip des Wahr-, Gut- und Schönseins im einzelnen Menschen und weiterhin in der Natur ist. Wir möchten auf diese hier unverkennbar notwendige Schnittlinie um so mehr hinweisen, als wir diese beiden Richtungen später auch tatsächlich sich weiter werden entwickeln sehen, aber die scheinbare Verwandtschaft und tatsächliche Verknüpfung derselben bei Augustin ihre wesentliche Verschiedenheit nicht immer klar hervortreten läßt.

Beweis aus der Veränderlichkeit.

Das Nebeneinander von Mystik und Philosophie und zugleich den Übergang der einen in die andere finden wir in der oben zugrunde gelegten Rede an das Volk [1]). Fragt man nämlich, woraus es denn folge, daß man in dem Gottsuchen nicht bei der Seele stehen bleiben dürfe, so ist der Grund ihre Veränderlichkeit. Mit diesem Begriffe aber setzt ein neuer Gedanke ein, den Augustin in mannigfachen Variationen in seinen Beweisen benutzt, aber seiner psychologischen Richtung entsprechend zunächst auf die Seele anwendet, um ihn erst in zweiter Linie auf den Makrokosmos zu beziehen.

In unserm Zusammenhang nun begegnet uns diese Idee in folgender Gedankenreihe [2]). Die Seele macht Fortschritte und Rückschritte, sie besitzt Erkenntnis und ist in Unkenntnis, sie erinnert sich und vergißt, sie will bald dieses, bald will sie es nicht. Eine solche Veränderlichkeit kann nicht in Gott statthaben; sonst könnte man jenen, welche fragen: Ubi est Deus tuus?, keine genügende Antwort geben. Die Seele sucht eine unveränderliche Wahrheit, eine defektlose Substanz.

Noëtische Beweise.

Ihre volle und ganze Kraft zum Erweis des Daseins Gottes entfaltet jedoch die Wahrheitsidee nach Augustin [3]) erst in ihrem

[1]) *P L* 36, 464 ff. [2]) *P L* 36, 469.

[3]) Näheres über die hier zugrunde liegende Erkenntnistheorie Augustins s. bei van Endert, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit.

Charakter der Notwendigkeit, der jeden vernünftigen Geist zur Anerkennung zwingt [1]).

Es gibt nämlich gewisse Denknotwendigkeiten, die kein Mensch umgehen kann, so verschieden auch im übrigen sein Gedankenleben sich gestalten mag. Jeder findet in sich gewisse Schönheitsgesetze [2]) vor, nach denen er über die verschiedenartige Schönheit der Körper auf der Erde sowie am Himmel urteilt, indem er erklärt, dies sollte so sein, das andere so. Ein solches Urteil wäre nach unserm Philosophen nicht möglich ohne Voraussetzung einer über unserem Geiste stehenden, wahrhaft ewigen Wahrheit. Ebensowenig könnte man ohne jedes Bedenken erklären, das Unveränderliche müsse dem Veränderlichen vorgezogen werden, wenn man nicht auf irgend eine Weise das Unveränderliche selbst erkennen könnte. Das gleiche gilt auch von der Idee der Zahl, die, weil von der Einheit ausgehend [3]), nicht aus der uns nur Vielheiten bietenden Sinneserkenntnis geschöpft sein kann, insbesondere von der mathematischen Reihe [4]). Und nicht anders verhält es sich endlich mit dem Begriff der Gleichmäßigkeit und des Ebenmaßes überhaupt [5]). Man könnte weder nach Gleichmäßigkeit der Körper streben noch behaupten, daß

[1]) confessiones l. 10. c. 24. *PL* 32, 794: Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum ipsam veritatem.

[2]) Quaerens enim unde approbarem pulchritudinem corporum, sive caelestium, sive terrestrium; et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti, et dicenti: Hoc ita esse debet, illud non ita: hoc ergo quaeres unde iudicarem, cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem, supra mentem meam commutabilem; conf. l. 7. c. 7. *PL* 32, 745.

[3]) de libero arbitrio l. 2. c. 8. n. 22. *PL* 32, 1252: Unum vero quisquis verissime cogitat, profecto invenit corporis sensibus non posse sentire. Quicquid enim tali sensu attingitur, iam non unum, sed multa esse convincitur: corpus est enim, et ideo habet innumerabiles partes.

[4]) a. a. O. col. 1253: Et haec ratio per omnes caeteros numeros certissima et incommutabili lege pertenditur, ut post unum, id est post primum omnium numerorum, ipso excepto primus sit, qui duplum eius habet . . . quod per omnes numeros esse immobile, firmum, incorruptumque conspicimus.

[5]) de vera religione c. 30. n. 55. *PL* 34, 146: Porro ipsa vera aequalitas ac similitudo atque ipsa vera et prima unitas non oculis carneis, neque ullo tali sensu, sed mente intellecta conspicitur. Unde enim qualiscunque in corporibus appeteretur aequalitas, aut unde convinceretur, longe plurimum differre a perfecta, nisi ea quae perfecta est, mente videretur?

etwas von vollendeter Gleichmäßigkeit entfernt sei, wenn man nicht die vollkommene Gleichmäßigkeit im Geiste schaute. Endlich setzt das Gesetz der Quadratur [1]) wie überhaupt das Gesetz der Künste nach Augustin wegen seines unveränderlichen Charakters ein über dem veränderlichen Menschenverstand stehendes Gesetz [2]) voraus, welches die Wahrheit genannt wird.

Wenn vorstehendes Argument der Seele als erkennender Kraft Rechnung trägt, so sucht dagegen das folgende, von Augustinus mit großer Liebe vorgetragene, das man heute mit einem zu unbestimmten Namen vielfach als psychologisch bezeichnet, auch vom Gemütsbedürfnis aus sich einen Weg zur Erkenntnis Gottes zu bahnen. Demgemäß ist darin an die Stelle des Wahrheitsbegriffes die mehr aufs Praktische beziehbare Idee der Weisheit getreten, welche sich dem menschlichen Herzen als das höchste, erstrebenswerteste Gut und Glück darstellt. Wir fassen diesen Gottesbeweis folgendermaßen kurz zusammen [3]).

Psychologischer Beweis.

Alle Menschen streben nach Glück, nach einem Gute. Es darf aber dieses Glück und dieses Gut nicht veränderlich und nicht endlich sein. Auch diejenigen Menschen, welche in den Gütern der Welt ihr Glück suchen, wollen damit das höchste Gut erreichen. Doch höher als die irdischen, materiellen Güter stehen die geistigen, die Erkenntnis der Wahrheit, die Weisheit, weshalb es auch niemand gibt, der nicht weise sein wollte. So verschiedenartig aber die Menschen es anstellen mögen, um weise zu sein, allen schwebt die Idee einer vollkommenen Weisheit

[1]) a. a. O. n. 56. col. 147: Nunc vero cum secundum totam quadraturae legem iudicetur et forum quadratum, et lapis quadratus, et tabella et gemma quadrata, . . . quis eam dubitet locorum intervallis ac temporum, nec maiorem esse, nec minorem, cum potentia superet omnia?

[2]) Ebd.: Haec autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur.

[3]) vgl. z. B. de libero arbitrio l. 2. c. 9. n. 26. *PL* 32, 1254: Ut ergo constat nos beatos esse velle, ita nos constat velle esse sapientes, quia nemo sine sapientia beatus est. Nemo enim beatus est, nisi summo bono, quod in ea veritate, quam sapientiam vocamus, cernitur et tenetur. Sicut ergo . . . mentibus . . . nostris impressa est notio beatitatis . . ., ita etiam . . sapientiae notionem habemus impressam.

vor, nach welcher sie streben und deren Erreichung ihnen allen mit dem vollkommenen Glücke identisch ist. Jedoch vermag niemand auf Erden zu dieser vollkommenen Weisheit und Glückseligkeit zu gelangen, vielmehr erreicht jeder die Weisheit immer nur in höherem oder niederem Maße, wie der mannigfache Irrtum in der Welt beweist. Es setzt nun aber dieses Mehr oder Weniger ein Höchstes voraus, die Teilnahme an der Wahrheit verbürgt die Existenz der Wahrheit selbst. Also existiert Gott, die ewige Wahrheit.

Einteilung. Versuchen wir zum Schlusse der Einleitung den umfangreichen Stoff zu gliedern, so sind zunächst Anselm, die Viktoriner, Bonaventura und Thomas von Aquino in ihren Gottesbeweisen eigenartig genug, um in unserer Darstellung Einschnitte zu rechtfertigen. Die Originalität von Anselms ontologischem Argumente wird von niemand bestritten. Aber auch die Beweise des Monologiums sind in ihrer prägnanten Fassung gegenüber einzelnen zerstreuten Bemerkungen desselben Inhaltes bei Augustin durchaus selbständig und haben eine tiefgreifende Wirkung auf die Entwicklung der Gottesbeweise ausgeübt. Eine solche spezielle monographische Behandlung wie bei Anselm hat das Problem im Mittelalter überhaupt nicht mehr gefunden.

Am nächsten würde dem Vater der Scholastik in dieser Beziehung wohl Bonaventura stehen, in dessen Schriften die Frage nach der Erkenntnis Gottes eine wichtige Rolle spielt und für seine ganze Richtung maßgebend ist. Doch handelt es sich bei ihm um die Frage der Gotteserkenntnis im weitesten Sinne, und kann ihm daher eine Geschichte der Gottesbeweise kaum gerecht werden.

Bestimmter haben ihre Gottesbeweise umrissen die Viktoriner Hugo und Richard und Thomas von Aquino. Bei ersteren tritt deutlich das Bestreben hervor, von der Spekulation mit bloßen Begriffen loszukommen und in der Empirie, in der inneren und äußeren Erfahrung, einen sicheren Ausgangspunkt zu gewinnen. Mit dem Aquinaten dagegen gelangt der volle aristotelische Realismus auch bei den Gottesbeweisen zum Durchbruch. Thomas führt mit einer Ausnahme konsequent die Gedanken der aristotelischen Physik und Metaphysik durch.

Neben diesen in ihrer Eigenart am besten erkennbaren führenden Geistern gibt es eine Anzahl Scholastiker, die weniger selbständig bei der Aufstellung von Gottesbeweisen verfuhren oder fremde einfach reproduzierten. Es handelt sich um die Zeit zwischen Anselm und den Viktorinern einerseits und von diesen bis auf Bonaventura und Thomas andererseits. Dort ist es eine weit verzweigte Entwicklung, deren wichtigster Ansatz im Gedanken der Zusammensetzung zu suchen sein dürfte. Hier zeigt sich neben einer Sammeltätigkeit das erste Übergreifen in die Physik und Metaphysik des Aristoteles. Berücksichtigen wir endlich, daß auch schon vor Anselm Gottesbeweise sich finden, so dürfte sich folgende Gliederung des Stoffes für unsere Darstellung empfehlen.

1. Die ersten Ansätze zur Ausbildung von Gottesbeweisen vor Anselm; Anlehnung an Cicero und Boëthius.
2. Anselm; die vollständigste Ausbildung von Gottesbeweisen im Mittelalter.
3. Neue Ansätze bei den nachanselmischen Scholastikern bis gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts; später häufige Verwendung der Begriffe Ganzes und Teil sowie des Gedankens der Zusammensetzung.
4. Die Viktoriner; bewußtes Anknüpfen an die Erfahrungstatsächlichkeit.
5. Die Gottesbeweise des ausgehenden zwölften und des beginnenden dreizehnten Jahrhunderts; Sammlung von Früherem und erstes Eindringen von Gedanken aristotelischer Physik und Metaphysik.
6. Bonaventura; Synthese von Heterogenem, annähernd unter einem einheitlichen Gesichtspunkt vollzogen.
7. Thomas von Aquino; volles Eindringen des aristotelischen Realismus, der aristotelischen Physik und Metaphysik.

I. Die ersten Ansätze zur Ausbildung von Gottesbeweisen vor Anselm.

Isidor von Sevilla.

An die Spitze der Geschichte mittelalterlicher Gottesbeweise stellen wir Isidor von Sevilla, der als Verfasser eines Sentenzenwerkes Anlaß hatte, auf unser Problem einzugehen. Freilich begnügt er sich in seinen Ausführungen mit mehr allgemeinen Andeutungen und beschäftigt sich so im Anschluß an Gregor den Großen[1]) eher mit der Frage nach der Beweisbarkeit überhaupt. Ähnlich wie dieser hat er offenbar die Bibelstelle im Weisheitsbuch 13, 5: „Per magnitudinem enim creaturae et speciem potest intelligibiliter creator videri“ im Auge, wenn er unter den Eigenschaften der Welt, welche uns auf den Schöpfer hinweisen sollen, gerade ihre Größe und Schönheit heraushebt. Von Gregor entlehnt er auch ein dogmatisches Motiv, das die Bedeutung der Sinnenwelt für unsere natürliche Gotteserkenntnis aus ihrer Bedeutung für die erste Abkehr des Menschen von Gott herleitet: Die Rückkehr zu Gott soll auf demselben Wege erfolgen, auf dem die Abwendung von ihm sich vollzog.

Isidor schreibt nun folgendes[2]): „Oft wird mit der unkörperlichen Größe des Schöpfers der Geschöpfe körperliche Größe verglichen, damit Großes auf Grund des Kleinen betrachtet und nach Sichtbarem das Unsichtbare geschätzt und aus der Schönheit der Werke der Werkmeister erkannt werde, nicht jedoch nach Weise der Gleichheit oder Ähnlichkeit, sondern auf Grund

[1]) vgl. z. B. Moral. l. 26. c. 12. n. 17. *PL* 76, 819.

[2]) sent. l. 1. c. 4. *PL* 83, 543 f.

einer gewissen untergeordneten und geschaffenen Art des Guten. Wie das Lob des Kunstwerkes auf den Künstler zurückfällt, so wird der Schöpfer der Dinge durch seine Schöpfung gelobt; und wieviel erhabener er ist, ergibt sich aus der Beschaffenheit des Werkes selbst. Aus der Schönheit der begrenzten Schöpfung läßt Gott seine unbegrenzbare Schönheit erkennen, damit der Mensch gerade in den Spuren zu Gott zurückkehre, in welchen er sich abgewandt hat, damit er, der durch die Liebe zur Schönheit der Schöpfung von des Schöpfers Schöne sich entfernt hat, wiederum durch der Schöpfung Schmuck zu des Schöpfers Schönheit zurückkehre. In gewissen Graden der Einsicht schreitet der Mensch durch die Schöpfung zur Erkenntnis Gottes fort, indem er sich nämlich vom Unsinnlichen zum Sinnlichen, vom Sinnlichen zum Vernünftigen, vom Vernünftigen zum Schöpfer erhebt. Die erkennenden Wesen loben durch sich Gott, die unvernünftigen und unsinnlichen nicht durch sich, sondern durch uns, sofern wir bei ihrer Betrachtung Gott loben."

Diese Argumentation Isidors ist im Grunde nichts weiter als eine Paraphrase zu der Bibelstelle Sap. 13, 5, durchsetzt von einzelnen Gedanken Augustins. Zu diesen gehören namentlich die Idee von dem Künstler und seinem Kunstwerk [1]) und gegen Ende der Gedanke, daß die drei Klassen der Geschöpfe [2]) je nach ihrer Natur in verschiedener Weise Gott loben und daß der Mensch als vernünftiges Wesen berufen ist, den unbewußten Lobgesang der Kreatur auf den Schöpfer aufzunehmen und in der erhabenen Weise des mit seinen Gedanken das All umschließenden Geistes zu vollenden.

Die Ausführungen Isidors hat sich zu eigen gemacht der Bischof von Saragossa Tajus [3]), der nicht lange nach Isidor

[1]) vgl. z. B. Sermo 141 c. 2. *PL* 38, 776: interroga omnia, et vide si non sensu suo tanquam tibi respondent, Deus fecit nos. Haec et philosophi nobiles quaesierunt, et ex arte artificem cognoverunt. — Sermo 197 *PL* 38, 1022: Cur enim attendat opera et non quaerat artificem? Attendis terram fructificantem . . . et non quaeris tanti operis artificem?

[2]) vgl. oben S. 7 f.

[3]) Sent. I, 9: Quod propter creaturae pulchritudinem invisibilis agnoscatur Deus. *PL* 80, 734.

ebenfalls ein Sentenzenwerk schrieb, und zwar erblickt auch er in denselben eine Art von Gottesbeweis [1]).

Da zum Verständnisse des Textes nichts hinzuzufügen ist und uns derselbe sachlich hier wenig Interesse abgewinnen kann, gehen wir sogleich zu einem weit mehr beachtenswerten zweiten Beweise aus der Zeit vor Anselm über.

Die Beweise in den Dicta Candidi und bei Benedikt von Aniane.

Es ist dieser Beweis im wesentlichen eine Weiterentfaltung des von Cicero [2]) dem Chrysipp zugeschriebenen Argumentes. Von Augustinus ist namentlich die bekannte Dreiteilung [3]) übernommen, aber in durchaus organischer Weise dem antiken Gedankengebilde eingefügt worden. Wir begegnen diesem Beweise in zweifacher Fassung, einmal in gedrängter, streng deduktiv folgernder und dann in breiterer dialogischer. Daß letztere der bekannten Art der Beweisführung Augustins in De libero arbitrio [4]) nachgebildet ist, unterliegt kaum dem Zweifel, aber ebenso steht es fest, daß der eigentliche Kern des Beweises, der ja in beiden Formen derselbe ist, nicht von Augustin herstammt. Dieses Argument findet sich nun in einer Pariser Handschrift aus dem 10. Jahrhundert [5]), und zwar auch in der zweiten Fas-

[1]) s. vorige Anm.

[2]) De natura deorum II, 6: Chrysippus quidem, quamquam est acerrimo ingenio, tamen ea dicit, ut ab ipsa natura didicisse, non ut ipse repperisse videatur. ‚Si enim,' inquit, ‚est aliquid in rerum natura, quod hominis mens, quod ratio, quod vis, quod potestas humana efficere non possit, est certe id, quod illud efficit, homine melius; atqui res caelestes omnesque eae, quarum est ordo sempiternus, ab homine confici non possunt; est igitur id, a quo illa conficiuntur, homine melius. Id autem quid potius dixeris quam deum? Etenim si di non sunt, quid esse potest in rerum natura homine melius? in eo enim solo est ratio, qua nihil potest esse praestantius. Esse autem hominem, qui nihil in omni mundo melius esse quam se putet, desipientis arrogantiae est; ergo est aliquid melius; est igitur profecto deus'.

[3]) vgl. oben S. 7 f.

[4]) l. 2. c. 3 ff. *PL* 32, 1243 ff.

[5]) Bibl. nat. lat. 13 953. Herr Professor Dr. C. Baeumker hat mir die von ihm angefertigte Abschrift gütigst zur Verfügung gestellt. Der erste Abschnitt der Dicta Candidi ist abgedruckt in den Mon. Germ., Epistolae Karolini aevi III, 615 f., ein neuerer Druck liegt vor in den Epistolae Karolini aevi II, 552 ff.; vgl. Philos. Jahrbuch, herausg. von C. Gutberlet, 19. Band, S. 147.

sung, die freilich durch einen kurzen Traktat Fides Augustini ex libro primo de doctrina christiana von den die erste enthaltenden sogenannten Dicta Candidi[1]) getrennt ist und somit nicht mit voller Bestimmtheit auf Candidus als Autor schließen läßt. In ganz klarer Weise sind dagegen beide Formen vereinigt bei Benedikt von Aniane in einer noch unedierten Handschrift des 12. Jahrhunderts[2]), und zwar in seinem Werke über die Trinität, dessen genauerer Titel sich allerdings wegen seiner Schwerfälligkeit und offenbaren Verderbtheit nicht leicht rekonstruieren läßt[3]). Nachdem nämlich Benedikt im Tomus I[4]) das Argument in der ersten Fassung vorgetragen hat, kommt er merkwürdigerweise im letzten Tomus[5]) auf dasselbe zurück und will nun, da der sinnliche Mensch nicht fasse, was des Geistes sei, es in leichter verständlicher Fassung bieten, damit diejenigen, welchen die erste zu schwierig gewesen, bei der zweiten zu der erforderlichen Einsicht gelangen könnten. Schon der lose Zusammenhang dieses letzten Abschnittes mit den vorhergehenden, aber nicht minder die wesentliche Verschiedenheit des dem Verfasser eigenen Stiles und der in den beiden Argumenten vorhandenen Diktion sowie endlich die Tatsache, daß Benedikt auch sonst ohne Angabe der Quellen größere Partien

[1]) Über den vermutlichen Verfasser s. den Artikel von J. A. Endres Fredegisus und Candidus im Phil. Jahrbuch, 19. Band, S. 439 ff. Endres unterscheidet zwei Träger des Namens Candidus: den Angelsachsen Wizo, welcher mit Alkuin nach Frankreich kam, und einen Candidus von Fulda, der mit seinem eigentlichen Namen Bruun hieß. Letzterer, der seine erste Ausbildung in Fulda erhielt und später an den Hof Karls des Großen kam, ist nach Endres mit Gewißheit der Verfasser der Dicta.

[2]) Diese Kenntnis verdanke ich der Güte des Herrn Dr. H. Plenkers in Diedenhofen, aus dessen zur Veröffentlichung in der Wiener Kirchenväter-Bibliothek bestimmtem Manuskript ich auch die Zitate entnehme.

[3]) In nomine Sce et indiuiduae trinitatis incipt forma fidei de eade trinitate et unitatis trinitate atque defica uisione thomorum ter quina secunditas benedicti leuitae.

[4]) fol. 1. Nach einer kurzen Einleitung über den Glauben folgt der Gottesbeweis.

[5]) Derselbe ist betitelt Recapitulatio proti thomi; fol. 44, und beginnt: Actenus formam fidei perlustrandos spiritalibus spiritalia comparantes pusillanimitatem transgredimus animalium, quoniam animalis homo non percipit quae sunt spiritus dei. stultitia est enim illi. nunc autem eorum tarditati consulendo dialogi more iterum sciscitamus.

von anderen Schriftstellern, namentlich aus Augustinus [1]) übernommen hat, lassen trotz der anscheinend auf Selbständigkeit Anspruch erhebenden Einleitungsworte [2]) die Urheberschaft Benedikts als zweifelhaft erscheinen, und es entsteht somit die Frage, wem dieses sich zwar an Cicero anlehnende [3]), aber relativ eigenartige, keinesfalls augustinische [4]) Argument als geistiges Eigentum zuzuschreiben ist. Doch bieten wir zunächst seinen Inhalt in der ersten Fassung.

Erster Beweis.

Dasselbe hebt an mit Augustins Unterscheidung aller Dinge in die drei Arten des Seienden, des Lebendigen und des Erkennenden, an denen der Autor sogleich den doppelten Unterschied der Macht und der Güte feststellt [5]). Wie z. B. das lebende Tier mehr vermag als der nicht lebende Stein, so vermag der lebende und vernünftige Mensch mehr als das lebende, aber nicht vernünftige Tier, und wie desgleichen das Tier besser ist, als jenes, was ein bloßes Sein hat, aber kein Leben, so ist das Lebendige und Vernunftbegabte besser als dasjenige, was lebt und nicht erkennt. Steht so das erkennende Wesen auf der höchsten Stufe, so erwächst für den Menschen, der ja ein solches Wesen ist, die Aufgabe, in seinen Intellekt einen Einblick zu gewinnen und dessen Kraft, durch welche er ja an Güte und Macht allen übrigen Dingen überlegen ist, zu prüfen. Insbesondere tritt hier an den Menschen die Frage, ob er nicht wegen seiner Überlegenheit den niederen Klassen gegenüber allmächtig sein, d. h. alles tun könne, was er wolle. Findet er nun aber — und diese Erkenntnis ist unschwer zu gewinnen —, daß er nicht alles kann, was er will, daß er nicht bleiben kann, wo und worin er will — beispielsweise würde er, wenn er es könnte, seinen Leib offenbar stets in blühender Gesundheit erhalten und leiten, aber er vermag es nicht —, so er-

[1]) Namentlich ist fast der ganze 2. tomus aus augustinischen Zitaten zusammengestellt.

[2]) vgl. S. 19 Anm. 5. [3]) vgl. S. 18 Anm. 2.

[4]) vgl. S. 18.

[5]) Wir zitieren nach den Dicta Candidi, von welchen Benedikts Text nur wenig abweicht; a. a. O. XII. fol. 43 r col. b: Tota rerum uniuersitas in tria genere diuiditur: in unum quod est, in aliud quod uiuit, in tertium quod intelligit. que inter se, sicut potentia, sic etiam bonitate differunt.

kennt er[1], daß es eine höhere, bessere Macht gibt, die über ihm steht, die ihm gestattet, bei der Leitung des Körpers so lange zu bleiben, als sie will, aber ebenso die Entlassung bewirkt, sobald sie will. Diese allmächtige Gewalt, welche über alle Dinge, die sind, leben und erkennen, herrscht, ist nach unserm Autor ohne Zweifel Gott.

Auch über die augustinische Dreiteilung hinaus zeigt dieses Argument mit der Anlage der Gottesbeweise bei dem Philosophen von Hippo manche Ähnlichkeit. Noch mehr gilt dies von der zweiten Form, der dialogischen, weil hier speziellere Gedanken aus Augustins Psychologie vorgetragen werden. Doch stimmen darin beide wieder überein, daß seine Bahnen gerade am Wendepunkt verlassen werden.

Zweiter Beweis: in dialogischer Form.

Es beginnt dieser zweite Beweis mit der Feststellung des Begriffes Gottes, unter welchem man ein Gut verstehe, über das hinaus es nichts Besseres gibt, und eine Macht, im Vergleich zu welcher nichts mächtiger ist[2]. Wer demnach — so stellt sich die Aufgabe dieses Gottesbeweises dar — ein derartiges Wesen findet, kann an der Existenz Gottes nicht mehr zweifeln. Nach der Art Augustins[3] und ebenso des Boëthius[4] geht nun das eigentliche Argument von dem aus dem Selbstbewußtsein gefolgerten Wissen um das eigene Dasein und um die beiden Bestandteile des Menschen, Leib und Seele[5], aus. Indem man auch hier vom Niederen zum Höheren aufsteigt, erkennt man zunächst, daß alle Körper dem Betätigungsgebiet der Sinne

[1]) sciat (scil. homo) ergo sibi superiorem melioremque praesidere potentiam, quę illum in hoc regimine corporis, quamdiu uult, permanere permittit, et quando uult, dimittere facit; et ipsam potentiam omnipotentem omnibus quae sunt, uiuunt et intelligunt dominantem deum esse non dubitet.

[2]) Bonum quo nihil melius et potentiam qua nihil potentius.

[3]) vgl. Sermo 241 c. 2. *PL* 38, 1134.

[4]) De consolatione philosophiae, pros. 6 *PL* 63, 653 (p. 21, 30 Peiper): Sed hoc quoque respondeas velim, hominemne te esse meministi? Quidni, inquam, meminerim? *P.* Quid igitur homo sit, poterisne proferre? *B.* Hoccine interrogas, anesse me sciam rationale animal atque mortale? Scio, et id me esse confiteor. Et illa: Nihilne aliud te esse novisti? *B.* Nihil.

[5]) Primoque omnium dicit (*lies* dic), si scias te esse et ex quibus constes? R. Non solum me esse scio, sed etiam ex animo et corpore constare firmissime teneo.

angehören. Auf die Frage des einen der Disputatoren nun, was besser sei, dasjenige, wodurch man wahrnehme, oder dasjenige, was man wahrnehme, entscheidet sich der andere für das erste unter Berufung auf die natürliche Ordnung der Dinge [1]). Was wahrgenommen wird, so begründet er eingehender seine Meinung, ist nur, aber lebt nicht, dasjenige aber, wodurch man wahrnimmt, ist nicht nur, sondern lebt auch, und mit Recht zieht man das Lebendige dem nicht Lebendigen vor, weil dieses von jenem bewegt und geleitet wird und das Herrschende immer besser sein muß als das Beherrschte. Sind so die Sinne besser und mächtiger als die körperlichen Dinge, so können sie sich selbst doch nicht wahrnehmen und jeder einzelne seine eigenen Verrichtungen unterscheiden, vielmehr haben sie einen ihnen vorgesetzten Richter, den inneren Sinn [2]), dessen Urteil sie alles, was sie wahrnehmen, unterbreiten, welcher mit Hilfe ihrer Dienste das Sinnliche erkennt, darüber, soweit es in seiner Kraft steht, urteilt und die Dienstleistungen der Sinne selbst unterscheidet. Auf diese Weise wird es dem Zuhörer klar, daß dieser innere Sinn besser und mächtiger ist als die andern. Doch belehrt ihn der Sprecher weiterhin darüber, daß über diesem Sinne noch die Vernunft [3]) steht, durch welche wir uns von den Tieren unter-

[1]) Unde hoc accidere putas? IN. Ex naturali rerum ordine. Quod sentitur, est tantum, sed non uiuit, quod autem sentit non solum est, sed etiam uiuit. Omne siquidem quod uiuit, iure illi preponitur, quod non uiuit, quia quod non uiuit ab eo quod uiuit mouetur et regitur. Semper ergo melius et potentius esse debet id quod regit illo quod regitur.

[2]) Quid igitur ipsos sensus quando tam potentes sunt, ut corporea sentiant, putasne se ipsos posse sentire et sua quemque illorum officia discernere? R. Nequaquam puto. Scio quippe, illos habere sibi praesidentem iudicem, interiorem uidelicet sensum, ad cuius iudicium cuncta que sentiunt referunt; qui per eorum officia sensibilia cognoscens de his, prout potest, opinando iudicat ipsorumque sensuum ministeria discriminat.

[3]) IN. Quid igitur? nunquid non hic sensus est ratio, qua bestie carent? R. Minime; nam ratione cognoscimus hunc sensum non esse rationem, cumque bestiis aequae (l. aeque) ac nobis inesse comprehendimus ... Ratio uero est illud principale animi nostri, quo ueritatis compotes efficimur, quo scientiam adipiscimur. Quicquid enim scimus, ratione comprehensum tenemus; neque aliud est scire quam re<i> cuiuslibet notitiam per rationem in luce ueritatis comprehendere. Ipsa autem ratio ita illi interiori sensui preposita est, ut quecumque per corpus sensa ac per ipsius officium

scheiden, die ja jenen auch besitzen, da sie eines begierig erstreben, anderes dagegen ängstlich vermeiden oder zurückweisen. Der Vernunft eignet jene wichtigste Aufgabe unserer Seele, der Wahrheit teilhaftig zu werden, zur Wissenschaft zu gelangen. Was wir nämlich wissen, halten wir mit der Vernunft fest, und nichts anderes bedeutet das Wissen als den Besitz der Kenntnis von irgend einer Sache durch die Vernunft im Lichte der Wahrheit. Diese Vernunft ist in der Art über den inneren Sinn gestellt, daß sie alles, was durch den Körper wahrgenommen und durch seine Tätigkeit ihr überbracht wird, nach einer Prüfung der Dinge fehlerfrei beurteilt. Im Verhältnis zum Urteilsvermögen gibt es also im Menschen nichts Besseres und Mächtigeres, weil dasjenige, was lebt und erkennt, besser und mächtiger ist als das nur Lebende. So kommen die beiden sich Unterredenden zu dem Ergebnis, daß die Vernunft, welche die Dinge erkennt, weit hervorragt unter allem, was unter den Naturdingen sich findet [1]. Zugleich aber erklärt der eine, wenn es etwas gebe, das über diese Vernunft viel besser und mächtiger herrscht als sie selbst über die ihr untergebenen Sinne, so sei dies ohne Zweifel Gott [2], und der andere sucht diesen Nachweis durch folgende Erwägung zu erbringen [3]: Die Vernunft kann nicht alles, was sie will, bewirken; sonst wäre sie ja allmächtig.

ad eam delata fuerint, facta secum rerum examinatione absque falsitate diiudicet.

[1]) Quae diiudicatio intellectus uocatur; quo in natura hominis nihil melius atque potentius ualet inueniri . . .

[2]) IN. Queso ergo te, si inuenerimus aliquid quod huic rationi multo melius atque potentius dominetur, quam ipsa ratio sibi subiectis sensibus: dubitabisne hoc deum esse? R. Non equidem dubitauerim.

[3]) . . . si aliquid sit quod ipsa ratio uelit, sed efficere non possit, examina. Si enim hoc inueneris, noueris oportet esse potentiam, que ipsam rationem cohereeat et omnipotentiam fieri non permittat. Esset autem omnipotens, si quecunque uellet, posset efficere. Si uero uult aliquid, sed quod uult, efficere non ualet, profecto potentia est, cui ita ipsa ratio subiecta est, ut non quecunque cupit, sed quecunque debet, ualet efficere. R. Iam aduerto, quo ista tendant, et ea uera esse confiteor. uult siquidem anima cuius optimum est ratio qua intelligit, in regimine sui corporis atque in administratione uisibilium perseuerare, sed legem (l. lege) quadam atque potentiam (l. potentia) ineffabili prohibente non sinetur, cogiturque talia (l. tale) aliquid pati, quod non pateretur, si posset quecunque uellet.

Es muß also eine Macht geben, welche die Vernunft in Schranken hält und sie nicht zur Allmacht werden läßt, eine Art Gesetz, welches sie nicht tun läßt, was sie will, sondern sie zwingt zu tun was sie soll; denn die Vernunft würde dies nicht dulden, wenn sie könnte, was sie wollte. Bereitwillig gibt der Fragesteller[1]) zu, daß dieses Bessere als das Beste und Mächtigere als das Mächtigste Gott sei und also existiere, da es ja nichts vermöchte, wenn es nicht existierte.

Atto von Vercelli.

Wollte man für alle Ausführungen Augustins, welche die Existenz Gottes betreffen, den Grundton suchen, auf welchen sie alle eingestimmt sind, so wird man kaum in Zweifel sein können, daß derselbe in dem überall anklingenden Steigerungsgedanken zu finden ist. Wie verschieden auch immer die einzelnen Beweise rücksichtlich ihrer spezifischen Idee sein mögen, ob der eine vom Begriff der Veränderlichkeit, der andere von dem der Wahrheit ausgeht, noch ein anderer das Schöne zugrunde legt, man wird kaum einen finden, bei welchem man das komparative Verhältnis vermißte. Dieses zeigt uns Augustin auf im Universum in den darin vorhandenen drei Stufen des Seins, des Lebens und des Denkens[2]), es erscheint nach ihm ebenso beim Mikrokosmos, da beim Menschen über den äußeren Sinnen der innere und über diesem die Vernunft steht[3]), es gehört insbesondere zum Gebiete dessen, was die Vernunft zu beurteilen hat, die z. B. ohne Bedenken das Unveränderliche dem Veränderlichen vorzieht und in der Wahrheit etwas über der Seele Stehendes erblickt[4]). Daraus erklärt sich, wie das beginnende Mittelalter

[1]) Num igitur, cum rationi (leg. ratione?), qua in rerum naturis nihil melius nihilque potentius inuenire potuimus, potentiam superiorem inuenimus, ipsum quod a nobis inuentum est op<timo> melius, potentissimo potentius dubitandum est deum esse? R. Nequaquam mihi uidetur de hoc. IN. Esse igitur credis, quod tam potens esse confiteris? R. Credo firmissime; non enim posset, si non esset. IN. Ergo confectum est, deum esse? R. Ita est. Ipse namque est essentia omnium, qui solus uere est, ut ait dyonisius ariopagita; esse, inquit, omnium est superesse diuinitatis.

[2]) vgl. oben S. 7 f.

[3]) vgl. De libero arbitrio l. II. c. 4 ff. *PL* 32, 1246 ff.

[4]) vgl. oben S. 13.

in seinen Argumenten für Gottes Dasein nur selten vollständig auf diesen Steigerungsgedanken verzichtet hat. Schon bei Gregor[1]) ist derselbe verwendet, wenngleich wir seiner Erörterung den eigentlichen Charakter eines Gottesbeweises absprechen müssen. In den Dicta Candidi[2]) und bei Benedikt[3]) bildet derselbe ja durchgängig die wesentliche Grundlage, indem der höchste Grad der Macht als identisch angesehen wird mit dem höchsten Grad der Güte.

Noch anders kehrt der Steigerungsgedanke bei einem Schriftsteller des 10. Jahrhunderts wieder, bei Atto[4]), der um die Mitte dieses Säkulums den Bischofstuhl zu Vercelli innehatte. Zwar berührt er nur mit wenigen Sätzen unsere Frage im Kommentar zum Römerbrief; doch zeugt ein darin nur kurz angedeuteter, nicht bis zum Ende verfolgter Gedanke von einer mehr als mittelmäßigen Erfassung unseres Problems insofern, als er sich auf das Einheitsbedürfnis des menschlichen Geistes zu stützen scheint.

Nach unserem Schriftsteller bekundet nämlich jedes Geschöpf, daß es nicht Schöpfer sei, durch die Tatsache, daß kein Geschöpf alles in allem übertrifft. Z. B. ragt der Himmel hervor durch seine Größe, Sonne, Mond und Sterne durch ihre Klarheit, die Erde durch ihre Fruchtbarkeit. Daraus ergibt sich für Atto mit Evidenz, daß alles einen Schöpfer hat, der es gründete, beherrscht und leitet und alles übertrifft. Ohne diesen Gedanken, der ja freilich die Realisierbarkeit des Gottesbegriffes schon voraussetzt, näher zu begründen, fährt der Verfasser bei der Erklärung der weiteren Bibelworte mehr populär nach der Art des Ambrosius[5]) fort[6]): Durch die sichtbaren Geschöpfe konnte der unsichtbare Schöpfer erkannt werden; denn da der Herr so schöne Elemente

[1]) s. oben S. 16. [2]) s. oben S. 18 ff. [3]) s. oben S. 18 ff.

[4]) Expositio in ep. ad Rom. *PL* 134, 139: Omnis quippe creatura praedicat se non esse Creatorem; praesertim cum nihil creaturarum omnia in omnibus superest. Verbi gratia, caelum praecellit magnitudine, sol, luna, et stellae claritudine, terra fertilitate: ac per hoc evidenter ostenditur, quod omnia habent Creatorem, qui ea condidit, regit et gubernat, et omnia praecedit.

[5]) Comm. in epist. ad Rom. *PL* 17, 59.

[6]) Nam cum Dominus tam pulchra condiderit elementa, ut ea homines, quasi deos adorarent, facile cognosci poterat, quia incomparabiliter pulchrior erat ille, qui ea condidit. a. a. O

gegründet hat, daß die Menschen sie als Götter anbeteten, so konnte leicht eingesehen werden, daß unvergleichlich schöner jener sei, der sie gegründet hat.

II. Anselm; die selbständigste Ausbildung von Gottesbeweisen im Mittelalter.

Ist das 10. Jahrhundert entsprechend seinem allgemeinen Charakter auch an Gedanken für die Gottesbeweise im höchsten Grade arm, so hat hingegen das folgende darin relativ Hervorragendes geleistet, nicht in dem Sinne, als ob damals eine größere Anzahl von Schriftstellern sich mit unserm Problem selbständig beschäftigt oder wenigstens ältere Ausführungen sich zu eigen gemacht hätte, sondern aus dem Grunde, weil gegen Ende dieses Säkulums Anselm von Canterbury seinen originellen Gedanken des sogenannten ontologischen Gottesbeweises in die zu jener Zeit kaum beginnende theologisch-philosophische Spekulation hineinwarf — ein Gedanke, der, entsprossen dem kühnsten Philosophieren eines von der Allgewalt der Philosophie Überzeugten, getragen von dem Scharfsinn und der Abstraktionsgabe eines Feuerkopfes, eben wegen seiner eminenten Originalität die erst langsam diesen Fragen sich zuwendenden Geister zur Stellungnahme wenigstens gegenüber dem Gottesbeweis als solchem geradezu zwingen mußte. Doch nicht mit diesem in seiner geschichtlichen Tragweite ungleich bedeutenderen Argumente beschäftigen wir uns hier an erster Stelle, sondern bringen — aus chronologischem[1]) Gesichtspunkte — zunächst den oder richtiger die Beweise des Monologiums zur Sprache. Dieselben wollen ausgesprochenermaßen[2]) augustinisch sein und fußen darum naturgemäß durchweg auf dem Steigerungsgedanken.

[1]) vgl. Domet de Vorges, Saint Anselme p. 68 ff.

[2]) . . . quam (sc. scripturam) ego saepe retractans, nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum Patrum, et maxime beati Augustini, scriptis cohaereat. Monologium, praefatio *PL* 158, 143.

Beweise des Monologiums.

Ausdrücklich beruft sich der Vater der Scholastik in der Einleitung zu dieser Schrift[1]) auf die Tradition, speziell auf Augustinus, und bittet denjenigen, welcher neue Aufstellungen oder falsche Gedanken in seinem Werke zu finden glaube, vorerst Augustins Bücher De Trinitate genau einzusehen, ehe er dasselbe beurteile; und wie wichtig ihm hier der Anschluß an diese Autorität erscheint, erhellt noch daraus, daß er auch den Abschreiber[2]) seines Schriftchens dringend ersucht, diese Vorrede an der Spitze desselben wiederzugeben. Und in der Tat sind es im wesentlichen augustinische Gedanken, die uns hier wieder begegnen, nur in größerer systematischer Ausführlichkeit vorgetragen. Wenn wir von den häufigen Wiederholungen absehen, können wir den Kern seiner Argumentation[3]) wohl in folgender Weise herausheben.

Beweis aus dem Begriffe des Guten.

Da alle Menschen nur an jenen Dingen teilzuhaben streben, die gut sind, liegt es nahe, einmal das Geistesauge auf jenes zu richten, woher jene Dinge gut sind, die man ja nur deswegen erstrebt, weil man sie als gut beurteilt. So vollzieht sich unter Leitung des Verstandes der vernünftige Fortschritt zu dem, was man ohne Vernunftbetätigung nicht erkennt. Weil es unzählig viele Güter gibt, deren so große Verschiedenheit wir mit den

[1]) Quapropter, si cui videbitur quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit, aut a veritate dissentiat, rogo ne statim me aut praesumptorem novitatum, aut falsitatis assertorem exclamet; sed prius libros praefati doctoris Augustini de Trinitate diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet; a. a. O.

[2]) Precor autem et obsecro vehementer, si quis hoc opusculum voluerit transcribere, ut hanc praefationem in capite libelli ante ipsa capitula studeat praeponere. Multum enim prodesse puto ad intelligenda ea quae legerit ibi, si quis prius, qua intentione, quove modo disputata sint, cognoverit. Puto etiam quod si quis hanc ipsam praefationem viderit prius, non temere iudicabit, si quid contra suam opinionem prolatum invenerit. Welch einen entscheidenden Wert er der Tradition beimißt, zeigt auch der Satz in cap. 1: In quo tamen si quid dixero, quod maior non monstret auctoritas, sic volo accipi: ut quamvis ex rationibus, quae mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur.

[3]) c. 1: Quod sit quiddam optimum et maximum et summum omnium quae sunt; a. a. O. col. 144.

körperlichen Sinnen wahrnehmen und durch die geistige Vernunft feststellen, so müssen wir annehmen, daß es entweder irgend eines gibt, durch welches allein die Dinge gut sind, oder daß eines durch das andere gut ist. Ganz gewiß[1]) ist es nun nach Anselm und für alle, welche dem Gegenstand ihre Aufmerksamkeit zuwenden wollen, durchsichtig, daß alle Dinge, von welchen etwas in der Weise ausgesagt wird, daß man es ihnen abwechselnd mehr oder weniger oder in gleicher Weise beilegt, dieses Prädikat mit Rücksicht auf etwas erhalten, unter welchem man nicht bald dieses, bald jenes, sondern ein und dasselbe in verschiedenen Dingen versteht, mag es nun in diesen in gleicher oder ungleicher Weise betrachtet werden. Was z. B. wechselweise gerecht genannt wird, sei es gleichmäßig oder mehr oder weniger, kann nur durch die Gerechtigkeit als gerecht verstanden werden, die nicht dieses oder jenes in verschiedenen Dingen ist. Weil daher ein Vergleich mit Sicherheit herausstellt, daß alle Güter entweder in gleicher oder in ungleicher Weise Güter sind, so müssen sie alle durch etwas gut sein, unter welchem man ein und dasselbe an den verschiedenen Gütern versteht, mag es auch bisweilen scheinen, daß das eine mit Bezug auf dieses, das andere mit Bezug auf jenes gut genannt wird. Aus anderem Grunde nennt man nämlich das Pferd gut, weil es tapfer, aus anderem, weil es schnell ist, da ja Tapferkeit und Schnelligkeit nicht identisch sind. Den Räuber aber nennt man wegen dieser beiden Eigenschaften schlecht. Darum muß der Grund für die Beilegung des Prädikates gut ein anderer sein, und es findet unser Scholastiker denselben an der Hand dieser Beispiele einerseits in dem Merkmal des Nützlichen, anderseits in dem des Ansehnlichen. So pflegt die Gesundheit gut genannt zu werden wegen ihres Nutzens und die Schönheit wegen ihrer Ansehnlichkeit. Nachdem Anselm durch diese Fixierung des ersten Hauptbegriffes für seinen Beweis eine durchaus feste[2]) Basis

[1]) Certissimum quidem et omnibus est volentibus advertere perspicuum quia quaecunque dicuntur aliquid, ita ut ad invicem magis aut minus aut aequaliter dicantur per aliquid dicuntur, quod non aliud et aliud, sed idem intelligitur in diversis, sive in illis aequaliter sive inaequaliter consideretur; a. a. O. c. 1. col. 145. [2]) Sed quoniam iam perspecta ratio nullo potest dissolvi pacto, . . . a. a. O. col. 146.

glaubt gelegt zu haben, nimmt er seinen früheren Gedanken, daß alles Gute durch eines gut sein müsse, wieder auf und legt folgerichtig dar, daß das Nützliche und Ansehnliche, wofern es in Wahrheit gut ist, durch jenes gut sein müsse, durch das alles gut sein muß. Aus dem Begriffe dieses Guten entwickelt nun unser Philosoph folgende näheren Bestimmungen desselben[1]). Da alle Dinge durch dasselbe gut sind, ist es ihm zunächst im allgemeinen ein großes Gut, ferner ein Gut durch sich selbst, und zwar das einzige Gut durch sich selbst, darum auch allein das höchste Gut und als solches zugleich ein im höchsten Grade Großes, durch das alles andere groß ist und das daher durch sich selbst groß ist, wobei er den Begriff groß nicht im räumlichen, sondern in dem Sinne verstanden wissen will, daß etwas als um so größer gilt, je schöner und ansehnlicher es ist, wie die Weisheit. Das Resultat von Anselms Deduktion ist also: Es existiert ein im höchsten Grade Großes und Gutes, mit einem Worte ein Höchstes unter allem, was ist.

Beweis aus dem Begriffe des Seins.

Ähnlich wie mit den Begriffen des Guten und Großen sucht sich der Vater der Scholastik auch mit der allgemeinsten Idee des Seins[2]) einen Weg zur Erkenntnis des Daseins Gottes zu bahnen. Es sind — so argumentiert er weiter — alle Dinge nicht nur durch ein einziges gut und alles Große durch irgendein selbiges groß, sondern alles, was existiert, scheint durch irgendein einziges zu sein; denn alles, was ist, ist entweder durch etwas oder durch nichts. Aber nichts ist durch nichts; denn es kann nicht einmal gedacht werden, daß etwas nicht durch etwas sei. Was also ist, ist nur durch etwas. Jenes nun, durch welches alle existierenden Dinge sind, ist entweder ein einziges oder mehreres. Wenn es

[1]) Quis autem dubitet illud ipsum, per quod cuncta sunt bona, esse magnum bonum? Illud igitur est bonum per seipsum; quoniam omne bonum est per ipsum. Ergo consequitur ut omnia alia bona sint per aliud quam quod ipsa sunt et ipsum solum per seipsum. At nullum bonum quod per aliud est, est aequale aut maius eo bono quod per se est bonum. Illud itaque solum est summe bonum, quod solum est per se bonum. Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat, nec praestantius. Sed quod est summe bonum, est etiam summe magnum. Est igitur unum aliquid summe magnum, et summe bonum, id est summum omnium quae sunt; a. a. O. col. 146.

[2]) a. a. O. col. 147.

aber mehrere Dinge sind, werden sie entweder selbst auf irgendein einziges bezogen, durch welches sie sind, oder diese mehreren sind einzeln durch sich, oder sie sind gegenseitig durch sich selbst. Im ersten Falle gelangt man eben zu einem Letzten, durch welches alle Dinge ohne Ausnahme sind. Im zweiten gibt es irgendeine einzige Gewalt oder Natur des Durch-sich-existierens, durch welche die einzelnen Dinge das Durch-sich-sein haben und durch welche sie folglich sind. Die Annahme endlich, daß eine Sache durch etwas sei, dem sie das Sein gibt, erscheint unserem Philosophen als ein unvernünftiger Gedanke; denn in diesem Sinne sind auch die reziproken Dinge nicht durch sich gegenseitig. Wenn nämlich auch Herr und Knecht gegenseitig aufeinander Bezug haben, so sind doch die Menschen selbst, zwischen welchen die Beziehung stattfindet, durchaus nicht durch Wechselseitigkeit, und nicht einmal die Relationen, durch welche sie zueinander in Beziehung gesetzt werden, sind durch sich gegenseitig, weil sie als solche erst durch Subjekte zustandekommen. Darum muß dasjenige, durch welches alle existierenden Dinge sind, ein einziges sein. Die Attribute, welche Anselm demselben beilegt, sind denen des ersten Beweises analog: es existiert durch sich selbst, es ist im höchsten und größten Maße, und weil ja alles, also auch alles Gute und Große durch dasselbe ist, ist es auch im höchsten Grade gut und groß, das Höchste unter allen Dingen, mag man es nun Wesenheit, Substanz oder Natur nennen.

Beweis aus der Gradverschiedenheit d. Dinge.

Noch auf anderem Wege, der aber alsbald in den in den beiden ersten Argumenten bereits betretenen einmündet, sucht Anselm das Dasein eines allerhöchsten Wesens zu begründen, nämlich aus der Gradverschiedenheit[1] in den Dingen. Wenn jemand die Naturen der Dinge betrachtet, so bemerkt er nach unserm Scholastiker, mag er wollen oder nicht wollen, daß sie nicht alle eine Gleichheit der Würde aufweisen, sondern daß gewisse von ihnen durch eine Ungleichheit der Grade sich unterscheiden; als Beispiele dienen Holz, Pferd und Mensch. Zugleich führt die Vernunft zu der Überzeugung, daß eines unter ihnen

[1]) a. a. O. c. 4. col. 148.

so hervorrage, daß es kein höheres über sich hat; denn wäre die Unterscheidung der Grade der Art unendlich, daß es keinen Grad gäbe, über welchen hinaus sich nicht irgendein höherer Grad fände, so würde die Vernunft zu der Annahme genötigt sein, die Menge der Naturen selbst sei unbegrenzt, ein nach Anselm absurder Gedanke, wie ihn nur ein absurder Mensch haben kann. Daher ist der Schluß notwendig, daß es eine Natur gibt, welche so über eine oder mehrere erhaben ist, daß sie keiner als niedrigere untergeordnet wird. Mit den bekannten [1]) Mitteln weist nun unser Scholastiker wieder die Einzigkeit dieser Natur nach. Gäbe es mehrere solcher Naturen von der gleichen Art, so könnten sie nicht durch gewisse verschiedene Dinge, sondern müßten durch ein und dasselbe gleich sein, und dies wäre entweder eben dasjenige, was die Dinge sind, d. h. ihre Wesenheit, oder etwas anderes. Doch im ersten Falle wären, wie ihrer Wesenheiten nicht mehrere sind, so auch nicht ihrer Naturen, da Anselm unter Natur und Wesenheit dasselbe versteht. Im zweiten Falle wäre jenes andere größer als die nach der Voraussetzung am höchsten stehenden Naturen. Aus der Einzigkeit dieser höchsten Natur folgt endlich auch ihr Durch-sich-sein, wie vorhin [2]) umgekehrt aus diesem geschlossen wurde, daß sie die höchste sei.

Daß diese Beweise durchgehends auf platonischer Erkenntnistheorie aufgebaut sind, ist deutlich und hätte nicht neuerdings [3]) bestritten werden sollen.

Der ontologische Beweis.

Das größte Interesse unter Anselms Gottesbeweisen hat stets sein ontologischer erweckt, und es ist daher über denselben und seine Geschichte in älterer und neuerer Zeit viel [4]) geschrieben worden. Nicht allein, daß er von einem Manne

[1]) vgl. oben S. 29. [2]) vgl. oben S. 29.

[3]) von B. Adlhoch, Philosophisches Jahrbuch B. 10. S. 271, insofern er erklärt, nicht einsehen zu können, was bei Anselm in der Erkenntnistheorie und dgl. wesentlich anders sein soll als bei den besten Vertretern der Hochscholastik .

[4]) Die wichtigste Literatur siehe bei Ueberweg-Heinze B. II [9]. p. 188 f.; einzelne Schriften im folgenden. Vgl. auch die ausführliche Behandlung des Argumentes bei Baeumker, Witelo (Beiträge II, 3), S. 296 ff., wo zugleich die Auffassung, die Adlhoch von demselben gibt, widerlegt ist.

stammt, den man als Vater der Scholastik zu bezeichnen pflegt, daß er von dem Begründer der neuzeitlichen Philosophie [1]) wieder aufgenommen, daß er von jenem Philosophen der Neuzeit, der ohne Frage den größten Einfluß auf die Entwicklung der modernen Systeme ausgeübt hat, zum Gegenstand eingehender Untersuchung und Widerlegung [2]) gemacht worden ist, kurz, daß er in eklatanter Weise an den drei wichtigsten Wendepunkten der Geschichte der Philosophie seit Beginn des Mittelalters eine bedeutsame Rolle gespielt hat [3]), — nicht dies allein, meinen wir, ist der Grund, warum man sich bis in die Gegenwart hinein immer von neuem mit demselben beschäftigt, sondern zum guten Teil ist es der ontologische Beweis selber, der durch seine Originalität philosophische Geister mächtig anzog. Und sonderbar! Wie er in der Geschichte, von einem auf die Kraft der Vernunft mit Sicherheit Vertrauenden aufgestellt, gleichwohl von einem, der vom radikalen Zweifel ausging, nicht verschmäht wurde, so hat auch seine historisch-kritische Darstellung und Wertung zu sehr entgegengesetzten [4]) Urteilen geführt. Zwar dürfte es heute wohl kaum mehr einen ernsthaften Vertreter dieses Argumentes in dem Sinne geben, in welchem es nach Anselms klaren und hinreichenden Ausführungen die Mehrzahl [5]) der Theologen und Philosophen des Mittelalters und der Neuzeit

[1]) René Descartes, Les principes de la philosophie 1. partie 14: Qu'on peut demontrer qu'il y a un Dieu, de cela seul que la necessité d'estre ou d'exister est comprise en la notion que nous avons de luy. Oeuvres ed. Ch. Adam et P. Tannery IX, 31.

[2]) J. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Die transscendentale Dialektik, Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes. Ausgabe der Königlich preußischen Akademie der Wissenschaften B. III, S. 397 ff.

[3]) Mit einer unwesentlichen Modifikation hat denselben auch G. W. Leibniz aufgenommen; vgl. dazu H. Schultze, Der ontologische Gottesbeweis S. 23 f. und namentlich Philosophische Monatshefte B. V. 1870 S. 42 ff.: A. Brennecke, Kurzgefaßte Darlegung und Beurtheilung der von Leibniz aufgestellten Beweise für das Dasein Gottes.

[4]) Siehe weiter unten und die angef. Literatur.

[5]) Auch Beda Adlhoch, Der Gottesbeweis des hl. Anselm, Philosophisches Jahrbuch B. VIII, S. 56 spricht von einer sententia communissima, bemüht sich aber zu zeigen, daß dieselbe der Tradition gerade entgegengesetzt ist.

verstanden hat. Dagegen hat man in jüngster Vergangenheit [1]) geglaubt, psychologische Elemente darin entdeckt zu haben, die allerdings aus dem ontologischen Beweis Anselms ein wesentlich anderes Argument machen würden, als wofür es die fast einstimmige Überzeugung bisher gehalten hatte. Damit hängt ein anderes zusammen. Über die Verbreitung des ontologischen Beweises im Mittelalter sind die allerverschiedensten Ansichten [2]) vertreten worden. Es erklärt sich dies teils aus der verschiedenen Auslegung desselben und seiner scheinbaren Verwandtschaft mit ähnlich klingenden, teils aber auch aus der persönlichen Stellungnahme [3]) zu diesem Beweise und endlich aus der verschieden gedeuteten [4]) Tatsache, daß angesehene Scholastiker, die denselben ohne Frage kannten, ihn ignorieren und ihm unter ihren Gottesbeweisen keinen Platz einräumen. Hierüber wird die Einzeluntersuchung von Fall zu Fall zu entscheiden haben. Im allgemeinen wird man geneigt sein, den Grund für dieses zunächst freilich auffallende Schweigen in der Ablehnung des Argumentes zu erblicken. Wenn wir die ganze Art mittelalterlicher Schriftstellerei [5]) in Betracht ziehen, scheint es uns jedenfalls undenkbar, daß Männer, die ex professo Gottesbeweise aufstellten und — vielfach mehr sammelnd — in der Herübernahme fremder Gedanken nicht immer wählerisch verfuhren, von dem ontologischen Beweis keinen Gebrauch gemacht, aber durch dieses Schweigen ihre Zustimmung hätten bekunden wollen.

Es ist nun im folgenden nicht unsere Absicht, nach all dem vielen, was über Anselms Argument schon geschrieben ist, noch einmal eine einhende Darstellung der ganzen Ausführungen Anselms und seiner Kontroverse mit Gaunilo zu geben, sondern wir beschränken uns

[1]) So Bouchitté, Le Rationalisme chrétien à la fin du XIe siècle. Ragey, L'argument de St. Anselme 1893, O. Willmann, Geschichte des Idealismus, und namentlich B. Adlhoch im Philosophischen Jahrbuch B. 8. und 10., ferner B. 15. und 16.; vgl. auch Matthias Esser, Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte, S. 46 ff. Dagegen Baeumker a. a. O. S. 304 ff.

[2]) Die extremsten gehen dahin, daß alle großen Scholastiker und daß keiner von ihnen den ontologischen Beweis akzeptiert habe.

[3]) Dies zeigt sich besonders deutlich bei Adlhoch.

[4]) Adlhoch stützt sich im Grunde auf den Satz: Qui tacet, consentire videtur; a. a. O. B. VIII. S. 54. Anm. 1. [5]) Lehrreich ist neuestens G. von Hertling's Schrift „Augustinus-Citate bei Thomas von Aquin".

hier darauf, in möglichster Kürze die wesentlichen Gedanken des Argumentes herauszuheben, und werden später die Stellungnahme der einzelnen Scholastiker zu demselben, soweit es notwendig erscheint, immer an den betreffenden Stellen kurz charakterisieren. Wir glauben aber, daß durch diese Kürze der historischen Genauigkeit kaum Abbruch geschieht, weil der eigentliche Beweis sich auf wenige unseres Erachtens leicht verständliche Sätze konzentriert. Anselm will ja im Proslogium [1]) keinen Beweis bieten, der wie jener des Monologiums auf Voraussetzungen ruht, die selbst wieder bewiesen werden müssen, sondern einen solchen, der für sich allein genügt, um das Dasein Gottes als des höchsten Gutes, dessen alles zum Sein und Gutsein bedarf, zu beweisen.

Das Argument ist nun getragen von einer Begriffsbestimmung Gottes als eines Wesens, über das hinaus ein höheres nicht gedacht werden kann [2]). Diesen Gottesbegriff haben nach Anselm alle Menschen, auch der Gottesleugner. Wenn dieser

[1]) *PL* 158, 223 Prooemium: . . . considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi mecum quaerere si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret; et solum ad astruendum quia Deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et bene sint; et quaecunque credimus de divina substantia, sufficeret.

[2]) c. 2: Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: Non est Deus? (Psal. XIII, 1). Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: »aliquid quo maius nihil cogitari potest«; intelligit quod audit; et quod intelligit, in intellectu eius est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu; sed nondum esse intelligit quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest; quia hoc cum audit, intelligit; et quicquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu, idipsum, quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.

jene Wesensbestimmung Gottes vernimmt, versteht er nämlich, was er hört, und was er versteht, ist in seinem Verstande, mag er auch nicht einsehen, daß es existiert. Denn ein anderes ist es, so bemerkt Anselm, im Verstande sein, und ein anderes verstehen, daß die Sache existiert, wie der Maler zunächst das Bild nur im Intellekt hat, bevor er es malt, während es sowohl in seinem Intellekt wie in Wirklichkeit ist, wenn er es gemalt hat. Nun sucht unser Scholastiker zu zeigen, daß jenes, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, nicht im Denken allein sein kann. Es kann nämlich auch als in Wirklichkeit existierend gedacht werden, und dies wäre nach Anselm größer. Folglich würde sich die widerspruchsvolle Konsequenz ergeben, daß jenes, über das hinaus ein Höheres nicht mehr gedacht werden kann, noch nicht das höchste Denkbare wäre, und so zieht der Vater der Scholastik den Schluß, jenes müsse nicht bloß im Verstande, sondern auch in Wirklichkeit existieren.

In diesen Ausführungen ist der Kern des Beweises vollständig geboten. Alles, was Anselm im Anschluß daran vorträgt, ist nur eine Erklärung dieser Grundgedanken und Zurückweisung einzelner Bedenken, die dabei auftauchen konnten. Daß aber der Schwerpunkt des Argumentes in der Anschauung ruht, es sei das in Wirklichkeit Existierende vollkommener als das nur im Intellekt Existierende, ergibt sich auch aus der wiederholten [1]) Betonung derselben. Wir erkennen hier, daß es dem Vater der Scholastik zum vollen Bewußtsein kam, worin das eigentlich Neue und wahrhaft Entscheidende seines Argumentes bestehe: nicht in dem aus dem Altertum [2]) herübergenommenen

[1]) a. a. O. c. 2: potest cogitari esse et in re: quod maius est; c. 3. Liber apologeticus etc. c. 2.

[2]) vgl. Augustinus, De doctrina christiana l. 1. c. 7: Omnes certatim dimicant pro excellentia Dei, nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid sit. — l. 6. c. 7: Deus cogitatur ut aliquid, quo nihil melius atque subtilius. De libero arbitrio, l. 2. c. 6: Hunc plane fatebor Deum, quo nihil superius esse constiterit. A. a. O. l. 2. c. 6. n. 14: *PL* 32, 1248: Non enim mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior. Daß die Definition Anselms sich von den obigen durch das cogitari wesentlich unterscheiden soll, vermögen wir nicht einzusehen.

Gottesbegriff, nicht in einer auf extrem realistischer Erkenntnistheorie [1]) fußenden Grundanschauung, sondern in der vom Autor unbedenklich vorgenommenen Vergleichung und Abschätzung des bloß gedachten Seins gegenüber dem zugleich wirklichen Sein. Daher setzte auch bei dieser Unterscheidung die Kritik sowohl von seiten des ersten Gegners, des Mönches Gaunilo [2]) aus dem Kloster Marmoutier, als auch von allen späteren, die sein Argument verworfen haben, ein.

III. Neue Ansätze bei den nachanselmischen Scholastikern bis gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts; spätere häufige Verwendung der Begriffe Ganzes und Teil sowie des Gedankens der Zusammensetzung.

Petrus Abaelard.

In ausführlicher Weise behandelt unsern Gegenstand Peter Abaelard, der erste Philosoph des Mittelalters, welcher ein selbständiges System der Theologie aufzustellen versucht hat. An drei Stellen, nämlich im 3. Buche seiner Einführung in die Theologie und im 5. seiner Theologia christiana [3]) sowie im Kommentar zum Römerbriefe [4]), sucht er das Dasein Gottes philosophisch zu begründen. Dabei liebt er es, mit mannigfachen Zitaten seine Darlegungen zu schmücken, wodurch er sich doch von den Summisten, die in kurzer, gedrängter Form die einzelnen Argumente vorzutragen pflegten, immerhin unterscheidet. Besonders selbständige Gedanken wird man allerdings bei ihm vergebens suchen, nur über die Tragweite der Gottesbeweise und das Problem ihrer Möglichkeit hat er sich besser besonnen als andere.

[1]) vgl. dazu Matthias Esser, Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte 1905, S. 41, Anm. 10.

[2]) Näheres darüber s. Matth. Esser a. a. O. S. 23—33 und Otto Paschen, Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik 1903, S. 30—40.

[3]) Ausgabe von V. Cousin, Band 2. S. 115 ff. und 552 ff.

[4]) a. a. O. S. 173 ff.

Zur Unterlage seines Beweises dient ihm folgendes Zitat aus der Rhetorik[1]) Ciceros, den er für den größten unter den lateinischen Philosophen hält.

Besser wird dasjenige besorgt, welches nach einem Plane geleitet, als jenes, das ohne Plan verwaltet wird. Das Haus, welches mit Vernunft geleitet wird, ist geordneter als alle Dinge und fällt angenehmer in die Erscheinung als dasjenige, welches leichtfertig und nach keinem Plane verwaltet wird. Das Heer, an dessen Spitze ein weiser und kluger Feldherr steht, wird in allen seinen Teilen bequemer regiert, als jenes, welches durch die Leichtfertigkeit und Torheit jemandes geleitet wird. Dasselbe Verhältnis liegt bei der Schiffahrt vor. Nichts aber unter allen Dingen wird besser als die ganze Welt geleitet. Denn der Zeichen Auf- und Untergang hält eine bestimmte Ordnung ein, und die jährlichen Veränderungen geschehen nicht nur aus einer gewissen Notwendigkeit immer in derselben Weise, sondern sind auch dem Nutzen aller Dinge angepaßt, und niemals hat der in keinem Stücke veränderte Wechsel zwischen Tag und Nacht geschadet, was alles zeigt, daß nach einem bestimmten, nicht mittelmäßigen Plan die Natur der Welt verwaltet werde. Weil nun aber diejenigen Dinge besser verwaltet werden, welche mit Einsicht, als jene, die ohne Einsicht verwaltet werden, doch nichts unter allen Dingen besser als die ganze Welt verwaltet wird, so wird daher die Welt mit Einsicht verwaltet.

Für diese Tatsache der Zweck- und Regelmäßigkeit im Weltgeschehen beruft sich der mittelalterliche Denker auch auf einen Ausspruch Platos[2]):

Nichts gibt es, dessen Entstehung nicht eine gesetzmäßige Ursache und ein Grund voranginge. Was nämlich in bezug auf uns zufällig und unvermutet zustandekommend genannt wird, ist durch bestimmte Vernunftgesetze in Gott festgelegt, und alles geschieht nach bester Einsicht.

[1]) Invent., l. 1. c. 34. ed. G. Baiter u. L. Kayser vol. I. p. 132 f.

[2]) Dieser dem Timaeus entlehnte Satz wird auch von späteren Scholastikern gern zitiert, so von Alanus ab Insulis, Contra haereticos l. 1. c. 5. *PL* 210, 311.

Diesen Plan nun, durch welchen alles aufs beste geschieht und geleitet wird — so fährt Abaelard historisch orientierend fort — pflegten die einen Gott [1], die anderen die Natur der Dinge selbst [2], andere den Verstand [3] oder die Seele der Welt [4] zu nennen. Alle jedoch sahen ein, daß es das höchste Gut sei, wie dies Sokrates [5] bekannt hat. Der erste unter allen Philosophen aber, welcher den göttlichen Geist als Bewirker aller Naturdinge angesehen, war nach dem Berichte des hl. Augustinus [6] Anaxagoras [7]. Doch als wollte unser Philosoph vor einer Überschätzung des Wertes dieser historischen Zeugnisse für den Beweis selbst warnen, zitiert er sogleich ein anderes Wort Augustins [8]: Nicht deswegen muß die Wahrheit mir teuer sein, weil sie dem Anaxagoras nicht verborgen war, sondern weil sie Wahrheit ist, auch wenn keiner von jenen Philosophen sie erkannt hätte.

Ist so Abaelard einerseits durch teleologische Erwägungen zu dem Resultate gelangt, daß es ein höchstes Gut gebe, hatte aber andererseits die historische Betrachtung einen Widerspruch der Meinungen darüber gezeigt, worin man dieses höchste Gut zu erblicken habe, so liegt ihm nunmehr die Aufgabe ob, nachzuweisen, daß dieses nur ein außerweltliches Prinzip, das die Welt gemacht hat, sein könne. Es geht deshalb hier seine auf Erfahrungstatsachen beruhende Beweisführung in die Form rein begrifflicher Deduktion über, indem die Merkmale des Aus- und Durch-sich-seins als durch den Begriff des höchsten Gutes logisch geforderte aufgezeigt, dagegen der Erfahrungswelt, d. h. der Welt

[1]) vgl. dazu J. Geyser, Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen.

[2]) vgl. J. Geyser a. a. O. S. 6.

[3]) vgl. J. Geyser a. a. O. S. 17 ff.

[4]) vgl. J. Geyser a. a. O. S. 10 ff. und S. 46.

[5]) vgl. J. Geyser a. a. O. S. 42 ff.

[6]) De civitate Dei l. 8. c. 2. *PL* 41, 226: Anaxagoras vero . . . harum rerum omnium, quas videmus, effectorem divinum animum sensit.

[7]) vgl. August. epist. 118. *PL* 33, 443: Item Anaxagoras, sive quilibet, si mentem dicit ipsam veritatem atque sapientiam, quid mihi est de verbo cum homine contendere?

[8]) Epistola ad Dioscorum *PL* 33, 440. Irrtümlich zitiert Abaelard die Briefe an Macedonius.

sowohl der Natur als auch des Geistes abgesprochen werden. Diesen Gedanken führt Abaelard von einem eigenartigen anthropozentrischen Gesichtspunkte aus in folgender Weise durch.

Was von sich selbst ist, ist seiner Natur nach offenbar würdiger als dasjenige, welches von einem anderen ist, und alles, was der Vernunft und Einsicht fähig ist, wird hervorragender als alle anderen Dinge befunden. Man braucht daher nicht zuzugeben, daß die vernünftige Substanz von einem anderen sei, wenn wir annehmen wollten, daß die der Vernunft entbehrende von sich sei. Keinen aber gibt es unter uns, der nicht wüßte, daß er selbst keineswegs von sich sei, sondern von einem anderen gezeugt werde. Wie sollten wir also leugnen, daß jene Dinge, welche der Vernunft entbehren, von einem anderen seien? Daraus folgt, daß die Teile der Welt, welche natürlicherweise früher sind, gemacht wurden, und weiterhin, daß die Welt von einem anderen ihren Anfang genommen hat und gemacht worden ist. Ist sie ferner wegen des Menschen gemacht worden, dem sie mit ihren einzelnen Teilen dient, so folgt, daß sie weit unwürdiger als er ist, und deswegen kann keineswegs zugegeben werden, daß sie nicht gemacht, da er gemacht ist. Auch kann es viel weniger als bei vernünftigen Wesen bei nicht vernünftigen der Fall sein, daß sie sich selbst leiten. Vom Menschen aber, obwohl er vernünftig ist, steht fest, daß er keineswegs zu seiner eigenen Leitung genügt, da er sich selbst, wie er will, in dieses Lebens Meer nicht zu leiten vermag. Noch viel weniger also geht es an, daß der eigenen Leitung diejenigen Dinge anvertraut würden, welche der Vernunft, durch die sie sich leiten könnten, entbehren. Das aber ist die Welt oder ihre einzelnen Teilchen.

Aus diesen oder ähnlichen Gründen ergibt sich nach Abaelard mit Klarheit, daß alle Dinge, die in der Welt sind, einen Begründer oder Leiter haben, den wir Gott nennen.

Auf die weitläufigen Erörterungen unseres Scholastikers über die Einzigkeit Gottes[1]), so enge sie auch mit dem Beweise für seine Existenz zusammenhängen mögen, gehen wir hier nicht näher ein. Im Grunde laufen dieselben in mannigfachen Varia-

[1]) Introductio in theologiam I 3 ed. Cousin, B 2, S. 118

tionen auf den Gedanken hinaus, welchen Aristoteles im Schlußkapitel des 12. Buches seiner Metaphysik [1]) in das Homerische Wort zusammenfaßt: Nichts gutes ist die Vielherrschaft, ein Herrscher nur walte! Außerdem hält Abaelard eine Mehrheit von Göttern auch mit dem Begriffe des höchsten Gutes [2]) für unvereinbar.

Rupert von Deutz.

In ähnlichen populären teleologischen Bahnen wie Abaelard bewegt sich auch Rupert von Deutz († 1135), der zwar nicht die Absicht hat, einen Gottesbeweis zu bieten, sondern nur gelegentlich unser Problem streift, nämlich bei der Kommentierung von Ecclesiastes 14, 15 [3]). Da es sich hier also um einen rein biblisch-exegetischen Zweck handelt, der den Autor bei unserer Frage nicht lange verweilen, sondern gar bald mit dem Gedanken der Unsterblichkeit der Seele schließen läßt, so hätten wir keinen Anlaß zu einer Berücksichtigung Ruperts, wenn nicht die bei dieser Gelegenheit hervortretende Betonung der Konstanzidee einen Faktor darstellte, der später in der Geschichte der Gottesbeweise eine gewisse Rolle gespielt hat, dessen biblische Quelle aber hier zu suchen sein dürfte. Die bezeichnete Stelle lautet also: Gelernt habe ich, daß alle Werke, welche Gott gemacht hat, für immer bleiben; wir können ihnen, die Gott gemacht hat, um geehrt zu werden, weder etwas hinzufügen noch fortnehmen. Was gemacht ist, bleibt, die Dinge, welche sein werden, sind schon gewesen, und Gott erneuert, was verging.

Nachdem unser Exeget erwähnt hat [4]), daß über diese Verse in sehr verschiedener Weise disputiert worden sei, spricht er zunächst von den Gottesleugnern, welche sähen, daß in diesem

[1]) Λ c. 10. 1076a.

[2]) a. a. O.: Qui (sc. Deus) quomodo summum diceretur, nisi caeteris omnibus praecelleret bonis? Quod verum omnibus aliis praecellit, unum profecto et unicum esse convenit etc.

[3]) Didici quod omnia opera, quae fecit Deus, perseverent in perpetuum, non possumus eis quicquam addere, nec auferre, quae fecit Deus ut timeatur. Quod factum est, ipsum permanet, quae futura sunt, iam fuerunt, et Deus instaurat quod abiit; c. 3. *PL* 167, 1231.

[4]) In Ecclesiasten c. 3. *PL* 167, 1229 ff.

Leben die Wirklichkeit nicht den Verdiensten entspreche, vielmehr Schlechtes die Guten und Gutes die Schlechten öfters treffe und alle ohne Unterschied des Verdienstes eines gleichen Loses sich erfreuten oder von gleichem Schaden betroffen würden, und welche, unter dem Ratschluß des Schöpfers erliegend, weil sie alles nach dem Augenschein beurteilten, in Zweifel und Ungewißheit gerieten und schließlich behaupteten, die Welt werde nicht von einer Vorsehung, sondern durch den Zufall regiert. Diesen nun stehen diejenigen gegenüber, welche von besserer Einsicht sich leiten ließen und die Wahrheit aus den Ursachen der Dinge zu begreifen suchten. Sie haben denn auch erkannt, daß Gott aus dem Grunde nach bestimmtem Plane alles gelenkt und die Elemente vor den Augen der Menschen habe dienen lassen, damit diese bei solchem Anblicke einsähen, daß es eine Vorsehung gebe, damit dieselbe gefürchtet würde, wenn man aus der Gleichmäßigkeit, dem Laufe, der Ordnung und der Beständigkeit der Dinge den Schöpfer erkennt[1]). Hier beruft sich nun Rupert auf die bekannten Paulinischen Worte (Röm. 1, 20), um dann die Gedanken des alttestamentlichen Schriftstellers zu kommentieren, die hauptsächlich auf die endlose Dauer der Welt sich richten.

Zwar sind die Dinge nicht gleich ewig wie Gott, sondern Werke, die entstanden sind und bleiben mit der Zeit; doch mit dem ewigen Entstehen und Vergehen vereinigt sich ein ewiges Bestehen. Die Sonne z. B., die uns aufgeht, war in der Welt, bevor wir existierten, und wenn wir gestorben sein werden, wird sie wieder aufgehen wie früher. Ganz ebenso verhält es sich mit allem anderen, was gewesen ist. Wenn es also, mit der Bestimmung des Todes behaftet, zugrunde zu gehen scheint, geht es tatsächlich nicht unter, weil es wieder zu neuem Leben ersteht und nachwächst, und nichts geht für immer unter, sondern alles wird wiedergeboren und lebt gleichsam mit einer Art

[1]) a. a. O.: Alii quos ratio meliuscula docebat, ex causis rerum comprehendentes veritatem, cognoverunt, quod idcirco Deus certa ratione cuncta moderatus est, et iussit humanis visibus elementa servire, ut homines haec videntes intelligant esse providentiam, ut timeatur, dum ex rerum aequalitate, cursu, ordine, atque constantia intelligunt Creatorem.

Zinsen wieder auf, und alles besteht in einer solchen Unversehrtheit, daß wir nicht imstande sind, ihm etwas hinzuzufügen oder wegzunehmen. Gott aber hat zu dem Zwecke dies alles gemacht, damit man ihn fürchte, damit man an ihn als an den wahren Gott glaube.

Tritt auch in diesen Ausführungen der philosophische Gesichtspunkt stark zurück, so spricht der Verfasser doch mit Bestimmtheit die Beweisbarkeit aus, und beschränkt sich hier nicht auf bloße Aufzeigung der Tatsache, sondern deutet zugleich einen Weg an, den das vernünftige Denken zu gehen hat, um die Existenz Gottes zu erkennen. Gewiß schwebt ihm hier zunächst jene Gleichmäßigkeit und Ordnung des Weltgeschehens vor Augen, wie sie uns nach seinen eigenen Worten überall entgegentritt [1]) am Riesenbau der Welt, an der Wölbung des Himmels, an der Schwere der Erde, falls sie hängt, oder an ihrem Gleichgewicht, falls sie ruht, am Auf- und Untergang, am Auseinander- und Rücklauf der Sterne, an den sieben gegen die Bahn laufenden Planeten, am Blitz, am Windeswehen und Donnerschall und schließlich an allem, was Gottes Weisheit gemacht hat. Aber in letzter Linie soll für das Dasein Gottes doch der immer dauernde Fortbestand der Welt sowie unsere Ohnmacht ihr gegenüber, sei es in praktischer, sei es in theoretischer Hinsicht, sprechen. Welcher Mensch, der sich von seiner Vernunft leiten läßt, vermöchte zu finden, wie jene Dinge bestehen, weshalb und wie sie werden [2])? so ruft er darum aus. So erscheint ihm die Welt und alles, was im Himmel und auf der Erde enthalten ist, als eine Art klarster Zeichen für Gottes Weisheit [3]).

Robert Pullus.

Ebenfalls teleologisch argumentiert auch Robert Pullus, der erste, welcher im Mittelalter nach längerer Zeit wieder ein

[1]) a. a. O. [2]) a. a. O.: . . . quis homo ratione directus reperire queat quomodo subsistant, quare et quomodo fiant?

[3]) Comment. in Genesim l. 1. c. 5. *PL* 167, 204: At vero mundus, et omnia quae coelo et terra continentur, quaedam clarissima sapientiae Dei signa sunt.

Sentenzenbuch[1]) verfaßte, worin er naturgemäß einen philosophischen Gottesbeweis nicht wohl umgehen konnte. Auch er geht von der Zielstrebigkeit im Naturgeschehen aus und bezeichnet dasselbe mit einem sehr prägnanten Ausdruck als irrationabilium rationabilis progressus[2]), gleich als wollte er schon dadurch diejenigen, welche aus dem vernünftigen Fortschritt in der Welt nicht auf eine vernünftige Leitung schließen, eines offensichtlichen Widerspruches zeihen. Doch scheint ihm so die Vernunftbezeugung Gottes im Weltprozeß eine mehr selbstverständliche, keines besonderen Nachweises bedürftige Tatsache zu sein, so liegt ihm ungleich mehr daran, zum eigentlichen Gottesbegriff zu gelangen durch Sicherstellung der beiden wichtigsten Bestimmtheiten in demselben, nämlich des anfanglosen und des allverursachenden Seins. Wir bringen hier zunächst den Wortlaut des kurzen Beweises selbst[3]).

Der unvernünftigen Dinge vernünftiger Fortschritt und unermüdeter Rücklauf in sich selbst tut zweifelsohne dar, daß ein Ordner ihre maschinenähnliche Tätigkeit leitet. Wer aber den Dingen ihre Ordnung mitgeteilt hat, hat der selbst einen Anfang seiner Existenz gehabt? Aber was zu sein anfängt, verlangt notwendig eine Ursache seiner Subsistenz; denn wer sieht ein, wie dasjenige, was des Seins entbehrt, zum Sein käme, wenn nicht ein solches voranginge, von welchem es den Anfang des Subsistierens hätte? Wer aber wollte leugnen, daß dasjenige, welches für ein anderes Ursache des Seins ist, vorzüglicher als dieses andere sei? Entweder wird also Gott der Anfang der Existenz fehlen, oder er wird etwas haben, das vorzüglicher und

[1]) vgl. oben Tajus und Isidor von Sevilla.

[2]) sent. *PL* 186, 674.

[3]) Irrationabilium rationabilis progressus et indefessus in se recursus, dispositorem suae praesidere machinae indubitanter evincit. Qui vero suum rebus ordinem indidit, num ipse existendi initium habuit? Sed quae esse incipiunt, causam necessario subsistentiae prosequuntur. Nam quis intelligit, de eo quod esse caret, quomodo ad esse veniret, nisi aliquid tale praecederet, unde exordium subsistendi haberet? Quod autem alii causa est ut sit, quis eo excellentius esse negabit? Aut igitur Deus existendi principio carebit, aut excellentius se et antiquius aliquid habebit. Constat itaque Deum esse, et initium subsistendi non habere; a. a. O.

älter ist als er. Es steht daher fest, daß Gott existiert und einen Anfang des Subsistierens nicht hat.

Im Anschluß an diesen eigentlichen Beweis erörtert der Autor mit Hilfe der aristotelischen Kategorien der Substanz und des Akzidens die Unfaßbarkeit und Unnennbarkeit Gottes mit folgenden Worten [1]:

Was aber immer ist, ist entweder Substanz, wenn wir Aristoteles folgen, oder Akzidens; welches von diesen beiden ist Gott? Wenn er Akzidens ist, ist durch ein anderes, der den übrigen das Sein verleiht; wenn er Substanz ist, ist Träger von Entgegengesetztem, der ununterscheidbar und unveränderlich ist. Die Substanz hat nämlich ihren Namen davon, daß sie den Akzidenzien zugrunde gelegt ist. Oder sollen wir etwas Substanz nennen, nicht weil es einem anderen zur Grundlage dient, sondern weil es durch sich und nicht durch ein anderes existiert? Wenn dem so ist, findet er sich nicht unter den uns bekannten Substanzen [2], die wir nicht anders kennen denn als den Akzidenzien zugrunde liegend. Wenn dem so ist, wird er durch keinen Namen bezeichnet, weil jeder Name eine Substanz mit Qualität bedeutet, und daher ist dieses zweisilbige Wort Deus nicht Teil einer Rede, weil es nichts gibt, für welches der Name mehr zutrifft. Oder wenn es etwas gibt, welches ist seine der Qualität zugrunde liegende Substanz? Der Name nämlich bestimmt, wie Aristoteles in bezug auf Gattung und Art dartut, an einer Substanz die Qualität.

Petrus Lombardus.

Mit dem Sentenzenmeister Petrus Lombardus [3]) tritt ein größeres Bedürfnis nach Gottesbeweisen insofern ein, als man sich von nun an in der Regel mit einem einzigen nicht mehr

[1]) Nach Adlhoch, Philosophisches Jahrbuch VIII, 54 Anm. 1 spricht Robert Pullus hier in einer Weise, welche der Erklärung von Anselm cap. 4 des Proslog. dienen kann. Tatsächlich haben diese beiden Stellen nichts miteinander zu tun.

[2]) vgl. Augustinus De Trinitate l. 7. c. 5. *PL* 42, 942: In Deo substantia abusive dicitur, essentia proprie.

[3]) vgl. J. N. Espenberger, Die Philosophie des Petrus Lombardus etc. p. 103—107 in diesen Beiträgen Bd. III Heft 5.

begnügte, und es läßt sich in der Folge mehr und mehr das Bestreben beobachten, den traditionellen Bestand der Argumente durch neue zu vermehren, mochten sie manchmal auch eher dem Wortlaute denn der Sache nach neu sein. Zunächst war die weite Verbreitung des Sentenzenwerkes, das für die Theologie des Mittelalters das eigentliche Grundbuch bildete, der Anlaß, daß man die Beweise des Lombarden mit mehr oder weniger Genauigkeit gern reproduzierte, und später brachte der mittelalterliche Schulbetrieb es mit sich, daß man dieselben eingehend kommentierte, nicht als ob Petrus in seinen Argumenten eine besondere Originalität entfaltet hätte — sind dieselben ja doch lediglich aus Augustinus[1], bez. dem sogenannten Ambrosiaster[2] übernommen —, sondern nur darin kann man bei ihm ein Neues finden, daß er aus einem längeren Gedankengang des Philosophen von Hippo durch Teilung drei selbständige kurze Beweise zu machen gesucht hat, freilich ein Neues, das gegenüber Augustin einen entschiedenen Rückschritt bedeutet. Immerhin wird es aber wohl gerade diese übersichtliche Art der Darstellung gewesen sein, die seine Sentenzen zu einem so viel gelesenen Buche machte. Mit welchem gesteigerten Interesse man sich überhaupt damals unserm Problem zuwandte, zeigt die Tatsache, daß die Mehrzahl der sich damit befassenden Schriftsteller, sofern sie zugleich Bibelkommentare schrieben, die Beweise nicht nur in den Eingangskapiteln ihrer theologischen Lehrbücher, sondern auch bei der Exegese des Römerbriefes mit kaum geringerer Ausführlichkeit wiederholte. Abaelard[3], der Lombarde[4] und Hugo von St. Viktor[5], jene drei Männer, welche vielleicht den nachhaltigsten Einfluß auf die Entwicklung unserer Frage ausgeübt haben, mögen als Beispiele gelten.

Gehen wir nach diesen Vorbemerkungen zur Darstellung der einzelnen Beweise selbst über, so schließt der erste Ambrosianische in folgender Weise[6]:

[1]) vgl. De civitate Dei l. 8. c. 6. *PL* 41, 231.

[2]) Comm. in epist. ad Rom *PL* 17, 59; vgl. O. Bardenhewer, Patrologie [2], S. 382.

[3]) s. oben p. 36 ff. [4]) s. unten. [5]) s. unten.

[6]) **Nam sicut ait Ambrosius, ut Deus qui natura invisibilis est, etiam** a visibilibus posset sciri, opus fecit quod opificem visibilitate sui mani-

Erster Beweis: nach Ambrosius. Gott, der von Natur unsichtbar ist, hat, um vom Sichtbaren aus erkannt werden zu können, ein Werk gemacht, welches den Werkmeister durch seine Sichtbarkeit offenbart hat, damit durch Gewisses Ungewisses erkannt werden könne und man an die Existenz jenes Gottes aller glaube, der gemacht hat, was von Menschen unmöglich gemacht werden kann. Man konnte also erkennen, bez. man hat erkannt, daß über aller Kreatur jener stehe, der gemacht hat, was keine Kreatur zu machen oder zu vernichten vermag. Es trete eine beliebige Kreatur heran und mache einen solchen Himmel und eine solche Erde, und ich werde sagen, daß sie Gott ist. Doch weil keine Kreatur solche Dinge zu machen vermag, so steht fest, daß über jeder Kreatur jener ist, der diese Dinge gemacht hat, und dadurch konnte der menschliche Verstand erkennen, daß jener Gott sei.

Man sieht leicht, daß der Schwerpunkt dieses Beweises in dem Gedanken liegt, der Mensch könne die Welt nicht gemacht haben, und eine Begründung hierfür war allerdings nicht nötig; aber dieser Gedanke birgt in sich die Voraussetzung, daß die Welt gemacht sei, d. h. ihren Ursprung einem anderen, ihr nicht immanenten Wesen verdanke, und darin liegt allerdings ein vollendeter Zirkel [1]) vor. Doch dürfen wir wohl weniger diese formal-logische Seite hervorkehren als vielmehr in der Argumentation den Ausdruck jener zuversichtlich räsonierenden Art des naiven Bewußtseins erblicken, das zu allen Zeiten die Wege des Anthropomorphisierens gegangen ist und es darum einfach als selbstverständlich betrachtete, daß die Entstehung der Welt und die Veränderung in ihr nach der Analogie der

festavit; ut per certum incertum posset sciri, et ille Deus omnium esse crederetur, qui hoc fecit quod ab homine impossibile est fieri. Potuerunt ergo cognoscere, sive cognoverunt, ultra omnem creaturam esse illum qui ea fecit, quae nulla creaturarum facere vel destruere valet. Accedat quaecumque vis creatura, et faciat tale coelum et terram; et dicam quia Deus est. Sed quia nulla creatura talia facere valet, constat super omnem creaturam esse illum qui ea fecit, ac per hoc illum esse Deum humana mens cognoscere potuit; a. a. O.

[1]) Spätere, z. B. Bonaventura, haben erkannt, daß der Sentenzenmeister das Geschaffensein der Welt voraussetze, und nach ihrer Weise die Schwierigkeit zu lösen gesucht; s. unten.

durch den Menschen geschaffenen Werke und Veränderungen zu denken sei.

Die drei folgenden Argumente entstammen dem Werke Augustins De civitate Dei[1], nehmen sich aber in ihrer ihnen vom Lombarden gegebenen Isoliertheit etwas eigenartig aus[2].

Zweiter Beweis.

Nach Augustinus — so hören wir zunächst — erkannten die größten Philosophen, daß Gott kein Körper sei, und daher gingen sie auf ihrer Suche nach Gott über alle Körper hinaus. Sie erkannten auch, daß alles, was veränderlich ist, nicht der höchste Gott und das Prinzip aller Dinge sei, und darum gingen sie über jede Seele und alle veränderlichen Geister hinaus. Dann erkannten sie, daß alles, was veränderlich ist, nur von jenem sein könne, der in unveränderlicher und einfacher Weise existiert. Sie sahen also ein, daß er alle jene Dinge gemacht habe und von keinem hätte gemacht werden können.

Hält es schon bei diesem Argumente schwer, das evidente Denkprinzip zu finden, auf welches sich der Sentenzenmeister darin mag stützen wollen, so dürfte eines solchen gänzlich der folgende Satz[3]) ermangeln, welchen er als dritten Grund oder Modus bezeichnet.

Dritter Beweis.

Sie erwogen auch, daß alles, was es unter den Substanzen gibt, entweder Körper sei oder Geist und daß etwas Besseres der Geist sei als der Körper, aber weit besser noch, wer Geist gemacht hat und Körper.

Gewiß müssen wir uns zum vollen Verständnisse mancher Gottesbeweise des Mittelalters daran erinnern, daß der für die Vor- und Frühscholastik fast ausschlaggebende Philosoph Augustinus von einer

[1]) s. oben p. 45 Anm. 1.

[2]) Alio etiam modo Dei veritatem ductu rationis cognoscere potuerunt, vel etiam cognoverunt. Ut enim Aug. ait in lib. de Civ. Dei, viderunt summi philosophi nullum corpus esse Deum, et ideo cuncta corpora transcenderunt quaerentes Deum; viderunt etiam quicquid mutabile est, non esse summum Deum omniumque principium, et ideo omnem animam mutabilesque spiritus transcenderunt. Deinde viderunt omne quod mutabile est non posse esse nisi ab illo qui incommutabiliter et simpliciter est. Intellexerunt ergo eum et omnia ista fecisse, et a nullo fieri potuisse; a. a. O.

[3]) Consideraverunt etiam quicquid est in substantiis vel corpus esse, vel spiritum; meliusque aliquid spiritum esse quam corpus, sed longe meliorem qui spiritum fecit et corpus; a. a. O.

wesentlich anderen Fragestellung ausgegangen ist, als sie nach unserer Anschauung dort vorliegt, wo wir von Gottesbeweisen reden. Auch wenn man nämlich von den mystischen Elementen der augustinischen Gottesbeweise absieht, bleibt die Problemstellung bei Augustin und vielen Scholastikern eine andere. Die Voraussetzung ist die Bestimmung Gottes als des höchsten, besten Wesens, und die eigentliche Frage lautet nun: Können diese oder jene Dinge, die wir sehen oder geistig erkennen, das höchste Wesen sein? Die Lösung bringt also eine nähere konkrete Bestimmung des Inhaltes des Gottesbegriffes. Anders die spätere Fragestellung. Hier geht man in der Regel vom theistischen Gottesbegriff aus und sucht seine Realität als durch die Erfahrung gefordert nachzuweisen.

Mögen wir aber auch den vorstehenden Text in den Rahmen augustinischer Gedankengänge hineinstellen, so erhält er gleichwohl für sich allein keinen mit Rücksicht auf seinen Zweck annehmbaren Sinn [1]). Ihn als Auszug aus dem unmittelbar vorhergehenden Beweise anzusehen, verbietet die offenbare Absicht des Verfassers, der ein neues Argument [2]) geben will, und würde zudem darin gerade die Hauptidee des zweiten Argumentes, nämlich der Gedanke der Veränderlichkeit fehlen. Die Schwierigkeit löst sich erst, wenn wir den letzten Beweis heranziehen, dessen Wortlaut wir darum hier bieten [3]).

[1]) Auch Espenberger a. a. O. p. 105 schreibt: Es verrät wenig Scharfsinn, daß der Magister eine nähere Ausführung dieses Gedankens für eine neue Form des Gottesbeweises ansieht.

[2]) Petrus überschreibt dasselbe mit »tertia ratio (sc. qua potuit cognosci) vel modus (sc. quo noverunt)«; vgl. die Überschrift des 2. Argumentes; und wären diese Überschriften etwa spätere Marginalien, so erhellt doch die Absicht des Lombarden aus Worten des Textes wie »alio etiam modo«, »consideraverunt etiam«, »intellexerunt etiam«.

[3]) Intellexerunt etiam corporis speciem esse sensibilem, et spiritus speciem intelligibilem; et intelligibilem speciem sensibili praetulerunt. Sensibilia dicimus quae visu tactuque corporis sentiri queunt; intelligibilia, quae conspectu mentis possunt intelligi. Cum ergo in eorum conspectu et corpus et anima magis minusque speciosa essent, si autem omni specie carere possent, omnino nulla essent: viderunt esse aliquid quo illa speciosa facta sunt ubi est prima et incommutabilis species, ideoque incomparabilis; et illud esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo cuncta facta essent; a. a. O.

Vierter Beweis.

Sie sahen auch ein, daß des Körpers Gestalt sinnlich sei und des Geistes Gestalt intelligibel, und die intelligible Gestalt zogen sie der sinnlichen vor. Sinnlich nennen wir, was durch Gesicht und körperliche Berührung wahrgenommen werden kann, intelligibel, was man durch geistige Anschauung einzusehen vermag. Da also vor ihren Blicken sowohl der Körper als auch die Seele mehr oder weniger wohlgestaltet waren, wenn sie aber jeder Gestalt entbehren könnten, überhaupt nichts wären, so sahen sie ein, daß etwas existiere, wodurch jene gestaltet worden sind, wo die erste und unveränderliche und daher unvergleichliche Wohlgestalt ist, und sie glaubten sehr richtig, daß jenes das Prinzip der Dinge sei, das nicht gemacht und von dem alles gemacht sei.

Bei Vergleichung dieses Beweises mit dem vorigen fällt nicht nur die Ähnlichkeit beider alsbald in die Augen, sondern wir werden durch näheres Zusehen auch leicht gewahr, daß wir hier die gewünschte Erklärung des früheren, oder eigentlich erst den wesentlichen und notwendigen Schluß vor uns haben, welcher aus dem Abgestuftsein der Schönheit des Körperlichen und Geistigen das Dasein einer höchstgradigen Schönheit, die allen Dingen mit dem Sein zugleich Form und Schönheit verleiht, folgert. Daß nur diese Deutung dem allerdings nicht durchweg genügend bestimmten Wortlaut entspricht, lehrt der Satz: si autem omni specie carere possent, omnino nulla essent [1]; denn es muß derselbe als Folgerung aus dem vorhergehenden betrachtet werden, welcher die Verschiedenstufigkeit konstatiert. Damit ist aus dem Begriffe der Verschiedenstufigkeit der des Kontingenten, des Veränderlichen abgeleitet [2], das nun ein Notwendiges, Höchstes, Unveränderliches verlangt. Ob freilich dieser Gedankengang dem Lombarden zum vollen Bewußtsein gekommen ist, oder ob wir, weit entfernt, eine so tiefgehende Spekulation bei ihm zu vermuten, vielmehr einen Rest von naivem Einschlag in den beiden letzten Beweisen erblicken,

[1]) vgl. S. 48 Anm. 3.

[2]) Augustinus De civ. Dei, l. 8. c. 6. *PL* 11, 231 sagt ausdrücklich: Quod autem recipit magis (oder mains) et minus, sine dubitatione mutabile est.

vielleicht ihm gar ein etwas mechanisches Verfahren zur Last legen sollen, kann füglich dahingestellt bleiben. Tatsache ist jedenfalls, daß seine beiden letzten Modi der Argumentation bei Augustin eine einzige Beweisführung bilden, und daß der letzte Modus dadurch einen von diesem abweichenden Sinn erhalten hat, daß ein in diesem Zusammenhange wichtiger Zwischengedanke des Augustinischen Textes [1]) ausgelassen ward, eine Änderung, welche von Peter kaum beabsichtigt sein dürfte. Auch die fruchtlosen Bemühungen späterer Kommentatoren [2]), das fundamentum divisionis für die Beweise aufzudecken, sprechen nicht dafür, daß der Sentenzenmeister bei der Gliederung der Argumente bis zur vollen Klarheit durchgedrungen ist. Eine ausreichende Deutlichkeit vermißt man endlich auch in der logischen Verknüpfung der Sätze, womit er seine Ausführungen über die Gottesbeweise schließt [3]):

Siehe, auf so viele Arten konnte die Wahrheit Gottes erkannt werden. Während also Gott eine einzige und einfache Wesenheit ist, welche aus keiner Verschiedenheit von Teilen oder Akzidenzien besteht, so spricht dennoch der Apostel im Plural von invisibilia Dei, weil auf mehrfache Arten die Wahrheit Gottes durch die Dinge, welche gemacht sind, erkannt wird. Aus der immerwährenden Dauer der Kreaturen wird nämlich der Schöpfer als ewig erkannt, aus ihrer Größe als allmächtig, aus der Ordnung und Anordnung als weise, aus der Leitung als gut. Dieses alles aber dient dem Zwecke, die Einheit der Gottheit zu zeigen.

Während der Anfang dieser Erörterung eine biblische Bestätigung für die Mehrzahl der aufgestellten Gottesbeweise scheint

---

[1]) s. S. 49 Anm. 2.

[2]) s. z. B. die betreffenden Stellen in den Sentenzenkommentaren Alberts des Großen, Bonaventuras und des Aquinaten.

[3]) Ecce tot modis potuit cognosci veritas Dei. Cum ergo Deus una sit et simplex essentia, quae ex nulla diversitate partium vel accidentium consistit, pluraliter tamen dicit Apostolus, invisibilia Dei, quia pluralibus modis cognoscitur veritas Dei per ea quae facta sunt. Ex perpetuitate namque creaturarum intelligitur conditor aeternus; ex magnitudine creaturarum omnipotens; ex ordine et dispositione sapiens; ex gubernatione bonus. Haec autem omnia ad unitatem deitatis pertinent monstrandum; a. a. O

bieten zu sollen, bezieht die Fortsetzung den Plural invisibilia — exegetisch freilich mit mehr Grund — auf die verschiedenen Attribute Gottes, wie sie aus den einzelnen Eigenschaften der Welt erschlossen werden können. Konsequenter verfährt Petrus im Kommentar zum Römerbrief[1]), wo er dem Worte ausschließlich die letzte Deutung gibt und die Augustinischen Gottesbeweise erst später folgen läßt.

Die Möglichkeit der Ableitung unendlicher Attribute Gottes aus endlichen Eigenschaften der Welt hat bei den späteren Scholastikern, welche das Sentenzenwerk des Lombarden kommentierten, den Gegenstand weitläufiger Untersuchungen gebildet, und wird darum weiter unten zur Sprache kommen. Befremden könnte allenfalls die Beilegung der Perpetuität an die Welt. Wir fanden einen ähnlichen Gedanken schon bei Rupert von Deutz[2]), und hat ja dieselbe mit seiner Idee von unserer Ohnmacht der Welt gegenüber einige Verwandtschaft. Nun begegnete uns aber dieser Gesichtspunkt, daß der Mensch nichts von der Welt vernichten könne, schon im Pseudo-Ambrosianischen Argumente. Wir werden darum wohl berechtigt sein, auch historisch einen inneren Zusammenhang zwischen dem Perpetuitätsgedanken und jener Idee des Mailänder Theologen, welche in der Neuzeit, einem anderen Gedankenkreise entsprossen, als Gesetz von der Erhaltung der Kraft proklamiert worden ist, anzunehmen.

Was die sachliche Stellung dieser Schlußbemerkung des Sentenzenmeisters zu den eigentlichen Beweisen betrifft, so hätte es wohl durchaus in seiner philosophischen Anschauungsweise gelegen, wenn er aus jener ein oder mehrere Argumente selbst gemacht hätte, da ja auch seine eigentlichen mehr das Wesen Gottes bestimmen als sein Dasein begründen, und insbesondere der Schluß aus der Weltordnung auf einen Weltkünstler und Weltordner für Peter, wie wir aus seinem Kommentar zu Röm. I, 20 und sonst ersehen, von Ambrosius und Augustin her ein geläufiger Gedanke war.

Magister Bandinus

Als besonderen Beweis hat dann in der Tat diese Erörterung der mit Recht als Kompendiator des Lombarden bezeichnete

[1]) *PL* 191, 1327 f. [2]) siehe S. 10 ff.

Magister Bandinus[1]) aufgestellt, indem er unter der Überschrift: „Tribus modis per creaturam Creator nosci potuit" als erstes Argument das Ambrosianische, an zweiter Stelle das von der Unterscheidung zwischen Körper und Geist ausgehende Augustinische, als drittes aber jene Ableitung der Eigenschaften Gottes im Sinne des Paulinischen „invisibilia" bietet.

Wie die eindeutige Erklärung dieses Apostelwortes im Bibelkommentar vor jener zwiespältigen im ersten Sentenzenbuche nach unserer obigen Darlegung den Vorzug verdient, so hat Petrus dort auch die oben gerügte Auseinanderreißung Augustinischer Gedanken beim Gottesbeweis glücklich vermieden. Hierin fand er einen treuen Nachahmer in dem Benediktinermönch Wilhelm[2]) aus dem Kloster St. Montoire bei Rheims, einem Freunde des hl. Bernhard von Clairvaux, welchem zuliebe jener um das Jahr 1137 in den Zisterzienserorden übertrat. Wenngleich derselbe im Sinne Bernhards die Methode des Lombarden ebenso heftig wie jene Abaelards und Wilhelms von Conches bekämpfte, so hat ihn dies keineswegs gehindert, die betreffenden Ausführungen Peters über die Erkenntnis des Daseins Gottes durch die Philosophen wortgetreu zu übernehmen. Nur um eine kurze, allerdings nicht unwichtige Stelle aus Augustin[3]), welche die Erhabenheit der Seele über die anderen Dinge aus ihrer Urteilstätigkeit ihnen gegenüber erschließt, hat er dieselben vermehrt. Sind nun also zwar weder der Lombarde noch Wilhelm selbständig, so wird man doch nicht ohne Grund zu der Annahme neigen, daß letzterer dem Sentenzenmeister die Anregung zu dem gleichen Augustinuszitate verdankt.

Wilhelm.

Zum Schlusse sei noch erwähnt, daß Peter zur Erklärung des 41. Psalmes[4]) von Augustinus[5]) auch jene mystisch-kontem-

[1]) *P L* 192, 975 f. [2]) *P L* 180, 559.

[3]) Nulla enim est pulchritudo corporalis, sive in statu corporis, sicut est figura, sive in motu, sicut est cantilena, de qua non animus iudicet: quod profecto non posset, nisi melior illo esset. Animus autem species est sine tumore molis, sine strepitu vocis, sine spatio loci vel temporis. Sed et ipse quoque nisi mutabilis esset, non alius alio melius, nec ipse modo melius, modo minus de specie sensibili iudicaret. Unde ingeniosi et docti homines facile collegere, non esse in eis rebus primam speciem, ubi mutabilitas esse convincitur; Expos. in ep. ad Rom. *P L* 180, 560.

[4]) *P L* 191, 417. [5]) *P L* 36, 467 ff.

plativen Ausführungen übernimmt, welche wir oben[1]) mit dem Ausdrucke „Gottsuchen“ zusammenfaßten. Doch sollen dieselben bei ihm wohl schwerlich mehr als die Exegese der betreffenden Stelle bedeuten und noch weniger einen Gottesbeweis bezwecken.

Peter von Poitiers.

Machen die Beweise des Lombarden, selbst wenn man darin nur die Grundlinien eines Schulbuches für die weitere Disputation und Erklärung erblicken will, einen wenig günstigen Eindruck, so hat dagegen einer seiner Schüler, der Kanzler der Pariser Universität, Peter von Poitiers[2]), mit mehr Geschick und nicht ohne eine gewisse Originalität seine Argumente zusammengestellt.

Erster Beweis: nach Ambrosius.

Zunächst trägt allerdings auch er den Beweis des Ambrosius[3]) vor, indem er nur die unwesentlichen Worte hinzufügt[4]): Da also der Mensch sah, daß diese so große und geräumige Weltmaschine von keiner anderen Kreatur gemacht werden könne, erkannte er, daß es etwas anderes gebe, das ein so schönes und geräumiges Werk gemacht hat, und so erfaßte er unter bester Leitung der Vernunft aufs festeste Gott.

Von ungleich größerer Selbständigkeit zeugen dagegen die beiden folgenden Beweise[5]). Bemerkenswert ist an ihnen die

[1]) s. S. 9.. [2]) sent. l. 1. c. 1. *PL* 211, 791 f. Vgl. Baeumker, Witelo S. 319. [3]) vgl. S. 46. [4]) Videns ergo homo hanc mundi machinam tam magnam et spatiosam a nulla alia fieri posse creatura, aliud esse intellexit, quod tam pulchrum et spatiosum opus fecit: et sic optime ductu rationis firmissime Deum comprehendit; a. a. O.

[5]) Alia ratione quoque idem probatur. Quicquid in rerum mutabilium universitate consistit, aut est substantia, aut est accidens. Accidens ergo large solemus accipere pro omni eo quod non est substantia: non autem potest esse per se, id est sine subiecto, ergo nec a se, id est a nullo. Si non potest quod minus est, id est per se esse, nec illud quod maius est, id est a se. Substantia quoque per se non potest esse. Licet enim alibi dicatur quod substantia est res per se existens, id est non existens in subiecto: non tamen ita per se existit, quod non exigat alias res esse, ad hoc ut ipsa sit sub accidentibus, quibus substat. Dicitur enim substantia a substando vel a subsistendo. Corporalis vero substantia non potest esse sine loco et sine colore; nec spiritualis sine aliqua affectione quae ipsa non sit. Oportet ergo tale quid mente concipi quod per se sit, et a se, id est a nullo nisi a se, a quo omnia ista sunt. Illud autem Deus est. Quod etiam propter infinitatis inconveniens, unum oportet esse. Nam si esset aliud a quo illud esset, usque

begriffliche Zweiteilung, von welcher sie ausgehen, wie sie sich denn überhaupt als eine formal-begriffliche Spekulation in höherem Maße charakterisieren, als man es in dieser Zeit und zumal von einem Schüler des Lombarden vermuten sollte.

Zweiter Beweis: aus der Unterscheidung von Substanz und Akzidens.

So teilt unser Philosoph die Gesamtheit der veränderlichen Dinge und Akzidenzien ein, wobei er unter Akzidens alles versteht, was nicht Substanz ist. Darum kann er aus dem Begriffe des Akzidens deduzieren, daß es nicht durch sich d. h. ohne Subjekt und noch weniger von sich d. h. von keinem anderen sein kann, da dies eine größere Vollkommenheit in sich schließen würde als jenes. Auch der Substanz spricht er das Durch-sich-sein ab. Möge man nämlich auch sonst sagen, daß Substanz eine durch sich d. h. nicht in einem Subjekt existierende Sache sei, so stützt er sich demgegenüber auf die Etymologie des Wortes, das von substare oder subsistere abzuleiten ist, um zu zeigen, daß sie mitnichten im strengen Sinne durch sich selbst existiert, daß sie vielmehr das Dasein von anderen Dingen erfordert, wenn sie eben ihrem Begriffe gemäß unter Akzidenzien stehen soll. Die körperliche Substanz aber kann nach ihm nicht ohne Ort und Farbe und die geistige nicht ohne eine mit ihr nicht identische Affektion sein. Darum stellt er es als Forderung des Denkens hin, ein durch sich und aus sich existierendes, von keinem anderen seiendes, vielmehr allen Dingen das Sein mitteilendes Wesen anzunehmen, und dies ist Gott, der übrigens, soll das Unzulässige einer unendlichen Reihe vermieden werden, nur ein einziger sein kann.

Im Grunde sind hier diejenigen Gedanken zum Erweis des Daseins Gottes verwendet, welche bei Robert Pullus[1]) zur negativen Bestimmung des göttlichen Wesens gedient hatten. Doch verliert das Argument dadurch nichts von seiner Originalität, die nicht sowohl in der Zugrundelegung des Unterschiedes von Substanz und Akzidens, als in der Gegenüberstellung des per se und a se gipfelt.

ad infinitum procederet. Den zum Teil verderbten Text bei Migne haben wir durch Vergleichung mit einer uns von Herrn Professor Dr. C. Baeumker gütigst überlassenen Abschrift aus dem Codex Trecensis n. 455 (Garnerius, s. unten) zu verbessern gesucht. [1]) vgl. S. 44 f.

Dritter Beweis: aus der Unterscheidung zwischen Ganzem und Teil.

Fast noch größere Selbständigkeit zeigt der dritte Beweis[1], welcher auf Grund des Gedankens vom Ganzen und Teil schließt. Wegen des reziproken Charakters und der verschiedenartigen Anwendbarkeit dieser Begriffe sucht der Autor dieselben näher zu bestimmen, indem er ihren mehrfachen Sinn durch, wie es scheint, selbstgewählte Unterscheidungen und Ausdrücke zu fixieren sich bemüht. So distinguiert er zwischen Ganzem und Teil, zwischen Quasi-Ganzem und Quasi-Teil, endlich zwischen der Proprietät des Ganzen und der des Teiles. Vom Quasi-Ganzen und Quasi-Teil will er darum reden, weil nicht jedes Ganze von derselben Art oder Gattung ist. Es gibt nämlich nach ihm ein integrales und ein universales Ganzes. Unter ersterem versteht er jeden aus Teilen zusammengesetzten Körper, demzufolge dann der Teil eines solchen Körpers auch Teil des integralen Ganzen ist; als integrales Quasi-Ganzes betrachtet er dagegen jeden Geist und als Teile eines solchen integralen Quasi-Ganzen demgemäß seine Tüchtigkeiten, und zwar nicht die Gnaden-, sondern die Vermögenstüchtigkeiten, nämlich das Vermögen des Denkens, des Gedächtnisses. Eine genauere Bestimmung dessen, was er in diesem Zusammenhange unter Ganzem und Teil, unter der Proprietät des Ganzen und des Teiles sowie unter dem universalen Ganzen verstanden wissen will, bietet unser Scholastiker nicht,

[1]) Adhuc etiam idem alia ratione probatur. Omne quod in rerum mutabilium universitate continetur, aut est totum aut est pars, vel quasi totum vel quasi pars, aut proprietas totius vel partis. Quasi totum ideo dicitur, quia nec omne totum eiusdem rationis est vel generis. Est enim totum integrale et totum universale: integrale vero totum est quodlibet corpus ex partibus constitutum; pars integralis totius: pars cuiuslibet corporis; quasi totum integrale est quilibet spiritus, partes vero quasi totius integralis sunt ipsae virtutes, non dico gratuitae, sed potentiales, id est potentia intelligendi, memorandi. Haec autem omnia ab uno esse oportet. Nullum enim totum a se est. Eo namque quod a se est nil prius tempore est. Item a nullo toto est compositio partium ipsius, et cum omnis pars sit prior suo toto, non potest aliud totum Deum esse. Nam sic esset prius aliud Deo. Similiter nulla pars Deus est. Omne enim totum qualibet parte sua dignius est; Deo autem nil dignius est. De proprietatibus autem totius et partis quod non sint a se et eo priores, probatur ratione qua superius constat de accidentibus esse probatum. Cum ergo nullum istorum a se, ut ostensum est, possit existere: aliud necesse est esse a quo omnia ea sint, illud est Deus unus et solus.

und so scheint der Sinn der einzelnen Partitionsglieder nicht bis zum letzten Rest geklärt. Das universale Ganze soll wohl der umfassendere Begriff sein gegenüber dem integralen Ganzen, und die an erster Stelle eingeführten Begriffe Ganzes und Teil sind offenbar rein als solche zu fassen, die erst durch die späteren Glieder ihre Anwendung auf die wirkliche Welt erhalten. Worauf es unserm Scholastiker jedenfalls ankommt, ist, zu zeigen, wie das Universum im ganzen wie im einzelnen mit Notwendigkeit einen Schöpfer zu seiner Voraussetzung hat. Darum berücksichtigt er auch, was sonst gewiß auffallend wäre, im folgenden nicht mehr alle Glieder, sondern nur die drei allgemeinsten, Ganzes, Teil und Proprietät, von denen er nun ganz ähnlich wie im vorigen Argumente, nur direkt, ohne Vermittlung der Idee des Für-sich-seins, das Von-sich-sein ausschließt. Am leichtesten gelingt ihm dies bei den Proprietäten, mögen sie Bestimmungen eines Ganzen oder eines Teiles sein; denn mit Recht beruft er sich dafür auf das im früheren Beweise von den Akzidenzien Gesagte. In ähnlich einfacher Weise stützt er sich bei der Idee des Teiles, welche notwendig die des Ganzen, von welchem er eben ein Teil ist, einschließt, vom Gesichtspunkte der Wertung aus auf den wie ein Axiom klingenden, im Grunde aber wohl ein analytisches Urteil bezeichnenden Satz: Jedes Ganze ist würdiger als jeder seiner Teile. So bleibt denn der Schwerpunkt und die Schwierigkeit auf dem Gedanken ruhen, daß nichts Ganzes von sich sei. Hier geht der Autor von der Anschauung aus, daß das Ganze immer später ist als seine Teile, und darum kann er dasselbe nicht als ein Von-sich-seiendes gelten lassen, weil dieses naturgemäß das erste der Zeit nach ist. Zugleich ergibt sich ihm auf diesem Standpunkte, daß von keinem Ganzen die Zusammensetzung seiner Teile ausgehen kann, weil es eben später als seine Teile ist. Nachdem unser Philosoph so begründet hat, daß weder Ganzes noch Teil noch Proprietät von sich existieren können, ergibt sich ebenso wie am Schlusse des vorigen Argumentes die Notwendigkeit eines anderen, von welchem alle jene Dinge sind, und dies ist ihm einzig und allein Gott.

Vierter Beweis: Aus dem Anfang der Menschenseele nach Hugo von St. Viktor.

Wenn wir die Eigenart der beiden eben besprochenen Beweise als ganzer trotz mancher Verwandtschaft mit der gleichzeitigen und vorhergehenden Scholastik im einzelnen [1]) durchaus betonen mußten, so wird es um so mehr wundernehmen, daß Peter an letzter Stelle ein Argument von Hugo von St. Viktor [2]) übernimmt, ohne den Namen seines Urhebers zu erwähnen. Dasselbe schließt aus der beginnenden Existenz der Menschenseele auf einen anfanglosen, ewigen Schöpfer des Alls. In seine nähere Besprechung treten wir erst später bei Behandlung des Viktoriners ein.

Über Peters Stellung zum ontologischen Beweise vermögen wir auf Grund des verderbten Textes bei Migne [3]) mit Sicherheit nicht zu urteilen.

Garnerius von Rochefort.

Die Begriffe von Teil und Ganzem sowie die Idee von der Zusammensetzung der Teile zum Ganzen spielen in der Scholastik des 12. Jahrhunderts bei den Gottesbeweisen eine wichtige Rolle, und zwar treten uns dieselben in verschiedenartiger Verwendung entgegen. Bald ist es die physische Zusammensetzung der Elementarteile zum Körper [4]), bald die metaphysische Vereinigung von Substanz und Akzidens [5]), von Subjekt und Proprietät [6]), von Form und Materie [7]), bald die formallogische Gegenüberstellung von teilweisem und ganzem, von zusammengesetztem und einfachem Sein [8]), welche den Grund- und Hauptgedanken, die unterscheidende Idee und das leitende Motiv der verschiedenen Beweise bilden. In solcher Geschlossenheit und doch Vielseitigkeit tritt kaum ein anderer Gedanke als In-

[1]) s. S. 53 ff. [2]) s. weiter unten.

[3]) sent. l. 1. c. 2. *P L* 211, 792: Quod Deum esse necesse sit. B. Adlhoch, Philosophisches Jahrbuch B. VIII. S. 54. Anm. 1 meint mit Bezug auf dieses und das vorige Kapitel, das die oben besprochenen Gottesbeweise enthält, Petrus könne eher als Erklärer denn als Gegner von Anselm gelten. Aber c. 1. hat mit Anselm auch nicht entfernt etwas zu tun, und c. 2. bedarf selbst gar sehr der Erklärung. Wir wagen nicht ohne weiteres, Peter solche Verstöße gegen die Logik zur Last zu legen, wie es nach dem Text bei Migne geschehen müßte

[4]) s. weiter unten. [5]) s. S. 54. [6]) s. unten. [7]) s. unten. [8]) s. unten.

grediens der Gottesbeweise der gesamten Scholastik auf wie in unserer Periode die Idee der Zusammensetzung. Der eben behandelte Peter von Poitiers[1], der Verfasser der „Isagogae theophaniarum symbolicae“[2], Wilhelm von Conches[3], Honorius von Autun[4] und Alanus ab Insulis[5] müssen hier in einer Reihe genannt werden, als Vertreter der logisch-grammatischen Verwertung, die aber von ungleich geringerer Tragweite war, auch Wilhelm von Auvergne[6] und Bonaventura[7]. Sehen wir zunächst von den beiden letzten ab, so unterliegt es keinem Zweifel, daß unter jenen Scholastikern eine Abhängigkeit besteht, wenn es auch im einzelnen nicht immer leicht ist, dieselbe mit Bestimmtheit nachzuweisen.

Am klarsten tritt sie zutage bei Garnerius (Garnier) von Rochefort[8], dem späteren Bischof von Langres, welcher die beiden selbständigen Beweise des Pariser Kanzlers fast wortgetreu wiedergibt[9] und auch den Ambrosianischen[10] zitiert. Charakteristisch aber für die Neigung jener Zeit zu Gedankengängen, wie wir sie eben bezeichnet haben, ist es zugleich, wenn der Autor mit jenen Argumenten sich nicht begnügt, sondern sich vielmehr bewogen fühlt, zwischen dieselben ein neues einzuschieben, welches im allgemeinen mit den gleichen Begriffen operiert wie das auf der Unterscheidung von Ganzem und Teil basierende, dabei aber nicht die Unmöglichkeit des Von-sich-seins beider urgiert, sondern aus der Zusammensetzung als allumfassender Tatsache die Notwendigkeit einer einfachen ersten Ursache erschließt[11]. Es ist also weiter nichts als die positive Wendung der negativ gehaltenen Vorlage. Wenn Peter von Poitiers gefolgert hatte: Nichts, weder Ganzes noch Teil noch Eigentümlichkeit, kann von sich sein; also muß es ein anderes geben, das von sich ist, so schließt Garnerius: Alles ist zusammengesetzt und fordert daher einen einfachen Urheber seiner Zusammen-

[1] s. S. 52 ff. [2] s. im folgenden. [3] s. unten. [4] s. unten. [5] s. im folgenden S. 61 ff. [6] s. weiter unten. [7] s. weiter unten.

[8] Isagogae theophaniarum symbolicae l. I. Codex Trecensis n. 455 fol. 1r ff. Die Mitteilung des Textes verdanke ich der Güte des Herrn Professors Dr. C. Baeumker. [9] vgl. oben S. 53 ff. [10] vgl. oben S. 46.

[11] Si ergo omnia composita sunt ab aliquo: ergo a non composito.

setzung. Wie ersterer, ist deshalb auch Garnerius bemüht, die Gesamtwirklichkeit in ein Begriffschema einzuspannen, das mit jenem des Sentenziariers mehr Berührungspunkte aufweist, als es beim ersten Blick scheint. Es besteht aus einer doppelten Zweiteilung, deren letzte der ersten untergeordnet wird [1]. Alles ist ihm nämlich Träger einer Eigentümlichkeit oder Eigentümlichkeit eines Trägers, und der Träger ist ihm wiederum Körper oder Geist. Diesen vier Dingen schreibt er nun das Zusammengesetztsein zu: dem Körper als einem Gefüge von Teilen, der Seele, weil sie eine Vereinigung von wesentlichen Beschaffenheiten aufweist, der Form, weil sie mit etwas als ihrem Träger, dem sie innewohnt, zusammengesetzt ist, endlich dem Träger, weil ihm etwas beigelegt wird. In weitgehender Anwendung der Kausalkategorie, die sich bei ihm sogar auf die Notwendigkeit einer obersten Ursache [2] erstreckt, und ohne andere Denkmöglichkeiten weiter in Betracht zu ziehen, stellt dann Garnerius den in diesem Zusammenhange bedeutsamen Satz auf [3]: Alles, was zusammengesetzt ist, ist es entweder von einem oder von mehreren. Für den ersten Fall weist er die Möglichkeit, daß dasselbe selbst wieder zusammengesetzt sei, durch die sich daraus ergebende Konsequenz einer unendlichen Reihe und den hiermit verbundenen Mangel einer obersten Ursache zurück [4]. Daraus ergibt sich ihm, daß das Zusammensetzende einfach sein müsse. Wollte [5] aber jemand mehrere

[1]) Quicquid est, subiectum est proprietatis, uel proprietas subiecti. Omne uero subiectum est proprietatis, vel proprietas subiecti. Omne uero subiectum est corpus uel spiritus. Corpus compositum est compage partium, anima uero concretione naturarum. Forma uero composita est, non quia constet ex partibus, ut corpus, uel in se habeat naturas, ut spiritus — in nulla enim forma est forma, quia non est fieri secundam methesim (lies methexim) — sed dicitur composita, quia componitur alicui ut subiecto cui inest. Subiectum quoque dicitur compositum, quia ei aliquid apponitur. Ergo quicquid est, compositum est; ergo uel ab aliquo, uel ab aliquibus. [2]) Nulla ergo esset suprema causa. [3]) s. Anm. 1., Schluß.

[4]) Si ab aliquo (sc. quicquid est, compositum est): ergo a composito, uel non. Sed non a composito. Si enim a composito: et illud compositum esset ab aliquo; et sic in infinitum. Nulla ergo esset suprema causa. Si ergo omnia composita sunt ab aliquo, ergo a non composito.

[5]) At si dicat quis composita esse ab aliquibus, illa aliqua sunt plura: ergo differentia: ergo proprietatibus, ut subiecta album et nigrum, quae albedine et nigredine differunt; uel effectibus, ut proprietates albedo et ni-

Zusammensetzende annehmen, so erwidert darauf unser Scholastiker, daß ihre Mehrzahl einen Unterschied zwischen den einzelnen zur Voraussetzung habe, daß aber diese Verschiedenheit, möge sie nun durch die Eigentümlichkeiten oder durch die Wirkungen zustandekommen, wieder ein Zusammengesetztsein besage und man so von neuem zu einer unendlichen Reihe käme. Auf Grund dieser Erwägungen schließt dann unser Philosoph mit den Worten [1]: Es bleibt also nur übrig, daß alles von einem Einfachen zusammengesetzt ist, da die Einfachheit einem vielfachen Gefüge von Teilen und einer Vereinigung von Wesenheiten entgegengesetzt ist und weil es kein Zusammen von Träger, Eigentümlichkeiten und inhärierender Form ist. Die Ursache der Zusammensetzung aller Dinge ist also durchaus einfach.

Wir glaubten oben [2], die innere sachliche Verwandtschaft dieses Beweises mit dem entsprechenden des Petrus von Poitiers hervorheben zu sollen. Doch läßt sich, wie wir meinen, mit Bestimmtheit auch die unmittelbare Quelle angeben, aus welcher der Bekämpfer der Amalrikaner sein neues Argument geschöpft hat. Es ist Alanus von Lille [3], den wir darum in der Reihe derer, welche mit der Idee der Zusammensetzung einen Gottesbeweis versucht haben, erwähnen [4] mußten. Dieser auf der Grenzscheide zwischen der vorwiegend augustinisch-platonischen und der aristotelisch-peripatetischen Periode stehende Scholastiker ist zwar noch entschiedener Vertreter der älteren Richtung, hat aber, wie mannigfache fremde Elemente überhaupt, so insbesondere Begriffe aus der aristotelischen Ontologie in seine eklektische Philosophie aufgenommen, und da sein hier in Betracht kommender Gottesbeweis lediglich auf solchen Termini aufgebaut ist, die aber noch keineswegs durchgehends im aristotelischen Sinne strenge gebraucht werden, so begreift es sich leicht, daß der-

gredo, quae differunt effectibus efficiendi album et nigrum. Et (l. Ergo) illa aliqua composita; et ita denuo occurrit infinitas.

[1]) Restat ergo omnia composita esse ab uno simplici simplicitate multiplici, opposita compagi partium et concretioni naturarum, quia non est concretiuum ex subiecto et proprietatibus et inherentie forme (wohl inherenti forma). Causa ergo compositionis omnium prorsus simplex est.

[2]) s. S. 58. [3]) vgl. M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis. Beiträge II, 4. [4]) s. oben S. 57 f.

selbe trotz seiner Ähnlichkeit mit anderen seinem Gedankeninhalte nach an seinem äußeren Gewande unschwer zu unterscheiden ist. Aber gerade diese charakteristische Anwendung aristotelischer Terminologie ist es, welche die Abhängigkeit des Garnerius von Alanus klar erkennen läßt, und speziell gewinnt erst von hier aus die von ersterem zwar stillschweigend, aber tatsächlich vollzogene Gleichstellung der Begriffe Proprietät und Form ihre ausreichende Erklärung.

Alanus de Insulis.

Es ist eine sonst im Mittelalter nicht zu findende[1], mit der späteren „geometrischen“ Methode Spinozas[2] stark verwandte Eigenart des **Alanus de Insulis**[3], daß er in streng mathematisch-deduktiver Weise vorgeht, indem er die katholische Glaubenslehre in lauter kurz gefaßte Theoreme oder Lehrsätze zerteilt und unter Anwendung von Definitionen, Postulaten und Axiomen in ebenso präziser Fassung darlegt und begründet. Darum finden wir bei ihm auch nicht wie bei seinen Vorgängern einen Gottesbeweis, der sich gleich zu Beginn als solchen ankündigte, noch auch später eine Bemerkung, daß die Existenz Gottes bewiesen werden oder sein sollte, sondern es wird vielmehr einfach faktisch dieselbe als das Endresultat einer Reihe von Thesen hingestellt, deren leitende Idee der **Kausalgedanke** ist und die an sich kaum erkennen lassen, daß ein Gottesbeweis beabsichtigt wird. Wir glauben daher im Interesse historischer Genauigkeit seine Theseneinteilung beibehalten zu sollen und schließen uns auch dem Wortlaut des Argumentes[4] im großen ganzen an.

Der Magister von Lille geht zunächst aus von dem Satze[5], daß alles, was Ursache der Ursache ist, Ursache des Verursachten

[1]) Von den Ansätzen in Boethius' Hebdomaden sehen wir hier ab.

[2]) vgl. C. **Baeumker**, Handschriftliches zu den Werken des Alanus, Philosophisches Jahrbuch 1893, B. VI. S. 163 ff. (auch separat, Fulda 1894).

[3]) Speziell über seine Gottesbeweise handelt **Baumgartner** a. a. O. S. 107—110. **Baeumker**, Witelo 322. 323, 2. 331 f.

[4]) De articulis catholicae fidei, I 1, 1 ff. *PL* 210, 597 ff. Der Mignesche Text ist vielfach verderbt; wir richten uns meistens nach den Verbesserungsvorschlägen von C. **Baeumker**, Handschriftliches u. s. w.

[5]) Quicquid est causa causae, est causa causati.

sei. Zur Veranschaulichung verwendet er die Buchstaben a, b, c und schließt dann in folgender Weise[1]): Es möge a verursacht, b sein Ursache und die Ursache von b c sein. Dann hat a, dessen Ursache b ist, das Sein durch c. Nach dem 1. Axiom nämlich hat jede Sache das Sein durch jenes, wodurch ihre Ursache zum Sein geführt wird. Es wird nun aber a durch b und b durch c zum Sein geführt, weil b die Ursache von a und c die Ursache von b ist. Also hat nach diesem Axiom a das Sein durch c; mithin ist gemäß der Definition von Ursache auch c die Ursache von a, und so ergibt sich die vorstehende Behauptung.

Hieraus folgert unser Scholastiker zweitens, daß jede Ursache des Subjektes Ursache des Akzidens sei[2]). Das Akzidens nämlich hat seinem Begriffe nach das Sein durch den Träger, also ist zufolge der Definition von Ursache der Träger Ursache des Akzidens. Aber das vorhergehende Theorem lautet: Alles, was Ursache der Ursache ist, ist Ursache des Verursachten. Also ist jede Ursache des Subjektes Ursache des Akzidens.

Nach diesen zwei Deduktionen mehr einleitender Natur bringt die dritte den ersten Hauptgedanken zum Gottesbeweis[3]): Nichts hat sich selbst zusammengesetzt oder zum Sein geführt. Der Autor führt hier den Beweis indirekt, indem er die gegenteilige Annahme folgendermaßen widerlegt[4]): Wenn ein Gegner sagen wollte, etwas habe sich selbst zusammengesetzt oder zum

[1]) Sit enim causatum a, cuius causa b, causa autem b sit c; a habet esse per c, cuius (falls diese Lesart richtig ist, kann sich das Relativum nur auf a beziehen) causa est b. Sed secundum primam animi conceptionem omnis res habet esse per illud, quod causam eius ad esse perducit. Sed b perducit a ad esse: est enim eius causa. C autem est causa b. Ergo secundum illam animi conceptionem, a habet esse per c. Ergo a descriptione causae c etiam causa a: et sic patet propositum.

[2]) Accidens enim ex descriptione ipsius habet esse per subiectum, ergo a descriptione causae subiectum est causa accidentis. Sed praecedens theorema est: Quicquid est causa causae, est causa causati. Ergo omnis causa subiecti est causa accidentis.

[3]) Nihil seipsum composuit, vel ad esse perduxit.

[4]) Immo dicit adversarius: aliquid se ipsum composuit, vel ad esse perduxit. Ergo ipsum habet esse per se: ergo est causa sui ipsius ex descriptione causae: ergo est prius et dignius se ipso per secundam animi conceptionem. Sed hoc est contra tertiam communem animi conceptionem. Nihil enim est prius vel dignius seipso. Ergo impossibile est quod aliquis se ipsum composuerit, vel ad esse perduxerit.

Sein geführt, so müßte dasselbe das Sein durch sich haben, also Ursache seiner selbst nach der Definition der Ursache sein, demnach müßte es gemäß dem 2. Axiom früher und würdiger als es selbst sein. Doch dies würde gegen das 3. Axiom verstoßen, welches lehrt, daß nichts früher oder würdiger ist als es selbst. Also ist es unmöglich, daß etwas sich selbst zusammengesetzt oder zum Sein geführt hat.

Den Gedanken der Zusammensetzung wendet nun Alanus auf die aristotelische Unterscheidung von Materie und Form an, um so in weiterer Folgerung mit Hilfe des Ursachbegriffes zu einer höchsten Ursache zu gelangen. Die vierte These lautet darum [1]: Es kann weder die zugrunde gelegte Materie ohne Form noch die Form ohne zugrunde gelegte Materie in Wirklichkeit existieren. Wenn nämlich, argumentiert der Autor [2], eine zugrunde gelegte Materie für sich existierte, so wäre sie eine diskrete Sache und müßte folglich nach der Definition des Diskreten unterschieden sein oder einen Unterschied bewirken. Sie bewirkt aber keinen Unterschied, weil sie weder Eigentümlichkeit noch Form ist. Also ist sie unterschieden und somit nach der Definition dessen, was unterschieden sein bedeutet, selbst durch Eigentümlichkeiten informiert. Sie ist demnach einer Form zugrunde gelegt und mithin nicht ohne Form.

Ähnliches ergibt sich aus der Definition der Form [3]. Die Form macht nämlich, daß ihr Träger von jeder anderen Substanz verschieden ist. Also ist die Form am Träger, folglich an der tragenden Materie.

Der fünfte Lehrsatz, welcher die Zusammensetzung der Form mit der Materie für die Ursache der Substanz erklärt,

[1]) Neque subiecta materia sine forma, neque forma sine subiecta materia actu potest esse.

[2]) Si enim subiecta materia est, ergo res discreta est: ergo a descriptione discreti differt, vel differe facit. Sed non differre facit, quia neque est proprietas, neque forma; ergo differt; ergo a descriptione eius, quod est differre, ipsa est informata proprietatibus; ergo est formae subiecta; ergo non est sine forma.

[3]) Forma enim facit suum subiectum esse aliud a qualibet alia substantia. Ergo forma est in subiecto; ergo in subiecta materia. Et sic habetur propositum.

wird auf doppelte Weise begründet[1]). Es besteht die Substanz aus Materie und Form und hat demzufolge das Sein durch beide. Mithin sind Materie und Form Ursache der Substanz. Da weiterhin, wie oben bewiesen wurde, die Form nur, wenn sie mit der Materie, und die Materie nur, wenn sie mit der Form zusammengesetzt ist, in Wirklichkeit existieren können, so haben Form und Materie ihr wirkliches Sein durch ihre Zusammensetzung; also ist die Zusammensetzung die Ursache ihrer Existenz. Doch ihre Existenz ist Ursache der Substanz. Unter Berufung auf das 1. Theorem gelangt so der Philosoph von Lille zu dem Schlusse, daß die Zusammensetzung der Form mit der Materie Ursache der Substanz sei.

In der sechsten These zieht Alanus das Fazit aus den früheren, indem er unter Bezugnahme auf die vorhergehende zunächst feststellt, daß es für jede Substanz eine dreifache Ursache gebe, nämlich Materie, Form und ihre Zusammenfügung. Doch geht er noch einen Schritt weiter und behauptet: Die Ursache dieser drei ist die gleiche[2]). Er stützt sich dabei auf das 1. Axiom und wiederum auf das vorhergehende Theorem und schließt: Da es für jede Zusammensetzung irgend eine zusammensetzende Ursache gibt, gibt es also auch eine Ursache der Zusammensetzung und Zusammenfügung von Materie und Form.

Nicht strenge weitergeführt ist der Gedankenfaden in dem siebenten Theorem, doch ist dasselbe später notwendig zur Begründung der Einzigkeit Gottes. Es lautet[3]): Alles, was unter die Zahl fällt, ist unterschieden oder bewirkt einen Unterschied. Zum Beweise bemerkt der Autor kurz: Die Zahl ist die Summe von Diskretem. Wenn also etwas unter die Zahl fällt, ist es

[1]) Substantia enim constat ex materia et forma. Ergo habet esse per formam et materiam. Ergo materia et forma sunt causa substantiae. Item, nec forma, nisi componatur materiae, nec materia, nisi componatur formae, actu esse possunt, sicut prius probatum est. Ergo forma et materia actu habent esse per compositionem earum; ergo compositio est causa existentiae earum. Sed existentia earum est causa substantiae: ergo per primum theorema compositio formae ad materiam est causa substantiae. Quicquid enim est causa causae, est causa causati.

[2]) Cuiuslibet substantiae est triplex causa, scilicet materia et forma, et earum compago, quarum trium eadem est causa.

[3]) Quaecumque sub numero cadunt, differunt, vel differre faciunt.

diskret; folglich ist es nach der Definition des Diskreten unterschieden oder es bewirkt einen Unterschied.

Wichtig, aber eigentlich schon durch die 3. These, durch welche sie auch gestützt wird, vorweggenommen ist die achte, welche lehrt[1]: Nichts ist die Ursache seiner selbst.

Zum Begriff der höchsten Ursache steigt unser Philosoph endlich auf, indem er schreibt[2]: Zu jeder niedrigeren Ursache gehört eine oberste Ursache. Der Beweis dafür liegt ihm in der durch das 2. Axiom ausgesprochenen Unmöglichkeit einer unendlichen Kausalreihe.

Die folgenden Lehrsätze dienen nun der näheren Bestimmung dieser obersten Ursache, deren Einfachheit namentlich nach den vorher berührten Seiten ähnlich, wie wir es andeutungsweise schon bei Garnerius[3] kennen lernten, sichergestellt wird. Die oberste Ursache[4] — so erfahren wir im zehnten Theorem — wird weder mit etwas zusammengesetzt, noch setzen irgend welche Dinge sie zusammen. Alanus argumentiert hier folgendermaßen: Mag man den ersten oder den zweiten Fall annehmen, so müßte es nach dem 1. Axiom für jene Zusammensetzung eine zusammensetzende Ursache geben, die entweder jene höchste Ursache, von der die Rede ist, oder eine andere sein müßte. Doch jene könnte es nicht sein, weil nichts die Ursache seiner selbst ist. Demnach müßte sie von jener verschieden sein. Aber jede Ursache ist nach dem zweiten Axiom höher als ihr Verursachtes. Also müßte sie höher sein als die oberste Ursache, was unmöglich ist.

Aus der eben gewonnenen Erkenntnis, daß die oberste Ursache die Zusammensetzung ausschließt, ergibt sich unmittelbar der elfte Lehrsatz[5]: Die oberste Ursache ist weder Eigentümlichkeit noch Form.

Das positive aus den vorhergehenden negativen Bestimmungen, namentlich denen des 10. Theorems, erzielte Resultat

[1] Nihil est causa sui.

[2] Cuiuslibet inferioris esse est suprema causa.

[3] s. oben S. 59 f.

[4] Causa suprema neque componitur alicui, neque ipsam aliqua componunt.

[5] Causa suprema neque proprietas neque forma.

spricht Alanus endlich in den Worten aus[1]: Die oberste Ursache muß im höchsten Grade einfach sein. Daraus erhellt, daß es nur eine oberste Ursache aller Dinge gibt, welche wir, um sie rational zu bestimmen, Gott nennen. Beruft sich der Verfasser für die Richtigkeit des ersten Satzes mit Recht auf die 10. These, so beweist er das Corollar dagegen etwas ausführlicher in folgender indirekter Form: Wenn der Gegner mit dem Häretiker, dem Manichäer, behaupten wollte, es gebe nicht bloß eine oberste Ursache, so möge man mehrere, also wenigstens zwei annehmen. Diese unterliegen naturgemäß dem Binar und fallen unter die Zahl. Also sind sie verschieden, oder bewirken eine Verschiedenheit, nach dem 7. Theorem. Aber keines von beiden bewirkt eine Verschiedenheit, weil sie weder Eigentümlichkeit noch Form sind, wie der vorige Lehrsatz zeigte. Demnach müßten sie sich unterscheiden. Es müßten also nach der Definition dessen, was unterscheiden heißt, jene Ursachen durch Eigentümlichkeiten und Formen informiert, und folglich ihnen Formen eingefügt sein. Aber für jede Zusammensetzung gibt es irgendeine höchste Ursache. Also hätten sie eine oder einige Ursachen und wären darum nicht die höchsten Ursachen, was der Voraussetzung widerstreiten würde.

Von anderen Gottesbeweisen bei Alanus wird man schwerlich reden können. Wenn einzelne Sätze[2]) an spätere Gottesbeweise anklingen, so dienen sie doch bei unserm Autor nur dem Erweis der Einzigkeit Gottes. Er geht in der Schrift Contra haereticos auf unser Problem nicht eigentlich ein. Sein Autoritätsbeweis[3]) für die Schöpfung der Welt durch Gott kommt über Andeutungen kaum hinaus.

[1]) Causam supremam simplicissimam esse oportet. Unde manifestum est unam tantum esse omnium causam supremam, quam ratiocinandi gratia dicimus Deum.

[2]) s. namentlich Contra haereticos l. 1. c. 5. *PL* 210, 311: Omne enim mutabile insinuat aliquid esse immutabile; omne mobile insinuat aliquid esse quietum; c. 8. col. 315: Item, cum omnes creaturae sint mutabiles, oportet unam causam esse immutabilem, a qua omnia mutabilia procedant; cum ergo Lucifer mutabilis sit, ab immutabili, scilicet Deo, est; vgl. Baeumker, Witelo S. 322 A. 4 und 323 Anm. 2 gegen Baumgartner.

[3]) a. a. O. c. 7. col. 311.

Wilhelm von Conches.

Auf den Gedanken der physischen Zusammensetzung der Dinge in der Welt haben endlich, wie oben erwähnt, Wilhelm von Conches und Honorius von Autun Gottesbeweise aufzubauen gesucht. Ersterer schreibt[1]:

Da die Welt aus entgegengesetzten Elementen gemacht ist, dem warmen, kalten, feuchten und trockenen, so müssen sie entweder durch die wirkende Natur oder durch Zufall oder durch irgendeinen Künstler bei der Zusammenfügung der Welt verbunden worden sein. Aber es ist der Natur eigen, Entgegengesetztes zu fliehen und Ähnliches zu erstreben. Es hat also nicht die Natur die entgegengesetzten Elemente verbunden. Auch durch Zufall sind sie nicht verbunden; denn wenn der Zufall die Welt gewirkt hätte, warum macht er dann nicht ein Haus oder irgend etwas derart, was ja doch leichter ist. Desgleichen wären, wenn er die Welt gewirkt hätte, irgendwelche Ursachen vorausgegangen, deren Vereinigung den Zufall gewirkt hätte; denn der Zufall ist der unerwartete Erfolg von zusammenfließenden Ursachen. Da also der Welt nichts außer dem Schöpfer voranging, so ist sie nicht durch den Zufall gemacht, daher durch irgendeinen Künstler. Dieser Künstler aber war entweder ein Mensch oder ein Engel oder Gott. Früher aber ist die Welt gemacht als der Mensch, der Engel aber mit der Welt. Also hat Gott allein die Welt geschaffen.

Als Quelle dieses Beweises wird man wegen des am Anfang stehenden Motivgedankens von der Gegensätzlichkeit der Elemente zunächst die in jener Zeit gut gekannte und viel benutzte Schrift des Boëthius De consolatione philosophiae[2] anzunehmen geneigt sein[3]. Gewiß handelt es sich bei jener Idee

[1] bei Migne gedruckt unter den Werken Bedas t. 90 col. 1128 f., und des Honorius von Autun 172, 44 f.; vgl. C. Baeumker in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Auflage herausg. von Kaulen B. 12, 1600.

[2] l. III. metr. 9, 10—12:

Tu numeris elementa ligas, ut frigora flammis,
Arida conveniant liquidis: ne purior ignis
Evolet, aut mersas deducant pondera terras.

l. III. prosa 12: Mundus hic ex tam diversis contrariisque partibus in unam formam minime convenisset, nisi unus esset qui tam diversa coniungeret.

[3] Baeumker, Witelo S. 318.

im letzten Grunde um eine aus dem Augenschein geschöpfte und darum nicht nur bei den alten Griechen, sondern auch bei anderen Völkern des Altertums sich findende Naturauffassung[1]). Aber während Empedokles, der erste Philosoph, welcher die Vierzahl aufstellte, durch Abstraktion zu der Lehre gelangte, daß die Elemente an sich gegeneinander sich gleichgültig verhielten, finden wir bei Boëthius mit voller Klarheit das Widerstreben der einzelnen Elemente untereinander gelehrt.

Übrigens hat eine ganz ähnliche Argumentation auch Johannes von Damaskus in seinem Werke De fide orthodoxa[2]). Von Späteren wurde die von Burgundio von Pisa angefertigte lateinische Übersetzung benutzt, aber schwerlich schon von Wilhelm von Conches.

Der dem ersten analoge zweite Gottesbeweis Wilhelms schließt teleologisch aus der Ordnung in der Welt auf eine Weisheit, die nicht die Weisheit eines Menschen, auch nicht eines Engels, sondern Gottes ist.

Honorius von Autun.

Beide Argumente finden wir in einer Schrift, die man früher mit Unrecht dem Honorius von Autun zugeeignet hat[3]), über dessen Lebenszeit keine übereinstimmenden Ansichten herrschen[4]). Daneben aber finden sich in einem Werke, das ihm ist zugeschrieben worden[5]), auch zwei eigene Beweise, deren erster wenigstens insofern selbständig ist, als er zwei verschiedene Motive, nämlich den Substanzgedanken und die Idee der Zusammensetzung kombiniert.

Da die Welt aus Teilen verbunden ist, kann sie nach unserm Scholastiker nicht durch sich existieren, sondern sie muß angefangen haben, also Geschöpf sein. Geschöpf aber hat Bezug

[1]) vgl. C. Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie S. 69, Anm. 3. [2]) l. 1. c. 3. *PG* 94, 795 C. [3]) vgl. S. 67 Anm. 1. [4]) Die äußersten Grenzen für seine Blüte sind 1100 und 1200.

[5]) Cognitio vitae, bei Migne unter den Werken Augustins gedruckt: *PL* 40, 1011. Im Vorwort zu dieser Schrift sagt der Herausgeber: Nemo vero est qui hic Honorium Augustodunensem, si modo alia ipsius opuscula viderit, non facile agnoscat. — Vgl. jetzt über diese Schrift J. A. Endres Honorius Augustodunensis, Kempten und München 1906, S. 43—45.

auf etwas, nämlich auf den Schöpfer. Dieser allein also existiert durch sich selbst und in sich selbst. Er kann das Sein von keinem anderen haben, weil ein solches ja größer sein müßte als er.

Der zweite Beweis will ganz nach der Art Anselms aus dem verschiedenen Abgestuftsein der Gutheit das Dasein eines höchsten Gutes, das ohne weiteres dann als Quelle alles Guten gefaßt wird, folgern.

IV. Die Victoriner; bewußtes Anknüpfen an die Erfahrungstatsächlichkeit.

Hugo von St. Victor.

Eine neue Phase in der Geschichte mittelalterlicher Gottesbeweise bezeichnen die Argumente der beiden berühmtesten Vertreter aus der Schule der Victoriner Hugo und Richard[1]. Das Neue, was ihre Richtung in der Behandlung unseres Problems besonders charakterisiert, ist die entschiedene Ablehnung von rein dialektischer, abstrakt-begrifflicher Spekulation und die vollbewußte Hinwendung zu einem auf der Empirie basierenden Verfahren. Welche Schätzung ihnen deswegen von späteren Scholastikern entgegengebracht wurde, werden wir in der Folge zu zeigen haben: so häufig sind wohl kaum die Beweise eines anderen mittelalterlichen Schriftstellers wiedergegeben worden wie jene Hugos und Richards von St. Victor. Vielleicht hat nicht einmal das Bekanntwerden mit der Physik und Metaphysik des Aristoteles auf die sachliche Ausgestaltung und Weiterbildung der Gottesbeweise in so hohem Maße eingewirkt; denn die enge Verbindung des begrifflichen Denkens mit der Erfahrungswirklichkeit, wie sie das aristotelische System auszeichnet und im Verlaufe der Scholastik noch gesteigert wurde, war in gewisser Weise bereits durch Richard von St. Victor vollzogen worden, und selbst bei Thomas von Aquino wird, abgesehen von

[1]) vgl. W. Kaulich, Die Lehren des Hugo und Richard von St. Victor (Abhandlungen der k. böhm. Ges. der Wiss. V. Folge XIII. Band), der die Gottesbeweise Hugos S. 20 f. kurz berührt, aber von denen Richards keine Notiz nimmt. Ferner Baeumker, Witelo, S. 312. 321.

seinem rein aristotelischen Beweise aus der Bewegung, die Frage nicht ohne weiteres zurückzuweisen sein, ob nicht selbst dieser berühmteste Scholastiker — unbeschadet seiner Abhängigkeit vom Stagiriten — dem Victoriner Anregungen verdankt. Es begreift sich leicht, daß dieser gemäßigte Realismus Hugos und Richards außer Beziehung zu ihrer sonstigen mystischen Richtung steht, durch welche sie vor allem in der Geschichte bekannt sind[1].

Erster Beweis: aus dem Anfang der Menschenseele.

Dies schließt jedoch keineswegs aus, daß bei Hugo von St. Victor[2] in seinem ersten und wichtigsten Gottesbeweise eine ausgeprägte Innerlichkeit und Konzentration auf das Selbstbewußtsein sich geltend macht. Er berührt sich hier enge mit Augustin, insofern als auch ihm die Unsichtbarkeit der Seele ein Analogon für die Unsichtbarkeit Gottes bildet[3]. Wie jener betrachtet auch er die Außenwelt als Führerin zur Gottheit erst an zweiter Stelle[4]; sie soll ihm die Bestätigung der bereits innerlich geschauten Wahrheit sein[5]. Die erste Quelle der Gotteserkenntnis ist ihm ebenso wie dem platonischen Philo-

[1]) Bei Richard findet es auch W. Kaulich a. a. O. S. 29 seinen mystisch lautenden Erklärungen gegenüber „sehr merkwürdig, daß Richard in der Schrift über die Trinität nur Vernunftgründe zur Anwendung bringen will und sogar die Überzeugung ausspricht, daß sich für Alles hinreichende Vernunftgründe vorfinden müssen, welche zur Anerkennung der Wahrheit nötigen, wenn uns dieselben auch noch unbekannt sein mögen".

[2]) Über seine Gottesbeweise handelt (außer den S. 60 A 1 Angeführten) J. Kilgenstein, Die Gotteslehre des H. v. St. V. S. 57—77.

[3]) Augustinus, Sermo 197. *PL* 38, 1022: Attendis terram fructificantem . . . et non quaeris tanti operis artificem? Sed dicis mihi: Ista video, illum non video. Ad ista videnda corporis oculos dedit, ad se videndum mentem dedit. Sicut ergo ex motibus et administratione corporis animam, quam non vides intelligis: sic ex administratione totius mundi, et ex regimine ipsarum intellige Creatorem.

[4]) An drei Orten bringt Hugo das teleologische Argument nach dem psychologischen.

[5]) vgl. De sacramentis III, 10. *PL* 176, 219: Sic respondent quae foris sunt iis quae intus videntur ad veritatem comprobandam et auctorem suum natura clamat quae se ab illo factam ostendit. — Auf die Frage nach der Echtheit einzelner dem Victoriner zugeschriebenen Schriften kann hier nicht näher eingegangen werden. Die Literatur darüber s. zuletzt bei H. Ostler, Die Psychologie des Hugo von St. Victor, S. 7 ff. in diesen Beiträgen VI, 1. Als echt zugrunde gelegt haben wir die Schriften: De sacramentis christianae fidei, Summa sententiarum und Eruditio didascalica.

sophen von Hippo die innere Erfahrung. Gleichwohl wird man zwischen beiden einen beachtenswerten Unterschied finden können. Wenn der Victoriner von der durch das Selbstbewußtsein bezeugten Existenz der Seele zu dem Gedanken ihrer beginnenden Existenz übergeht, um daraus unmittelbar auf einen anfangslosen Schöpfer zu schließen, so begegnen wir einem solchen ausschließlich auf rationalen Erwägungen über die Seele an sich selbst beruhenden Verfahren bei Augustin niemals. Entweder betrachtet dieser nämlich die Seele in ihren Beziehungen zum Universum und somit als eine, freilich die oberste Stufe an der vielsprossigen Leiter, auf welcher wir zur Gottheit emporsteigen, oder wenn er sich innerhalb der psychologischen Betrachtungsweise hält, blickt er auf die Stellung, welche die Seele den Wirklichkeitswerten wie der Wahrheit und Glückseligkeit gegenüber einnimmt [1]), oder er geht auch ins mystische Gebiet [2]) hinüber, wie denn eine wie auch immer beschaffene Verbindung unserer Seele mit Gott bei seinen Gottesbeweisen überhaupt eine gewisse Rolle spielt [3]). Nichts von alledem findet man bei Hugo; vielmehr ist seine Hinwendung zum Erfahrungsmäßigen — und zwar handelt es sich zunächst eben um die innere Erfahrung — vollkommen deutlich und zugleich eigenartig.

So will er das Nächstliegende [4]), welches ihm zugleich das geringste Maß des Wissens [5]) darstellt, zum Ausgangspunkte seines ersten Beweises machen, und er erblickt dasselbe in der Erkenntnis, daß unser vernünftiger Geist etwas sei [6]), und zwar soll diese Einsicht für den Denkgeist in dem Augenblicke gegeben sein, da er sieht, daß er von allem, was er an sich d. h. an seinem Körper sichtbares sieht, nichts sei oder sein könne.

[1]) vgl. oben S. 11 ff. [2]) vgl. oben S. 9 ff. [3]) vgl. oben S. 10

[4]) ut id loquamur quod primum occurrit; De sacramentis III, 7. *PL* 176, 219.

[5]) et scientibus nihil minus esse potest; a. a. O.

[6]) Non enim (sc. mens rationalis) . . . se ipsam esse aliquid ignorare potest, cum ex his omnibus quae in se (hoc est in corpore suo) visibilia videt nihil se esse vel esse posse videt. Secernit ergo et dividit se per se ab eo toto quod visibile videt in se; et invisibilem omnino se esse videt Videt ergo invisibilia esse; quae tamen visibiliter non videt, quia se invisibilem esse videt et tamen visibiliter non videt

Daher sondert und trennt er sich von jenem Ganzen, das er sichtbar an sich sieht, ab und sieht, daß er gänzlich unsichtbar ist. So sieht er folglich auch, daß es Unsichtbares gibt; doch sieht er dieses nicht auf sichtbare Weise, wie er ja auch selbst sieht, daß er unsichtbar ist, und es doch nicht in sichtbarer Weise sieht.

Diese Selbstgewißheit, welche als eine von der Existenz [1]) eines vernünftigen Wesens untrennbare Tatsache aufgefaßt wird, führt nun zu dem Schlusse, daß der Menschengeist einen Anfang seiner Existenz gehabt habe; denn, so folgert unser Autor, würde er nicht zu existieren angefangen haben, so hätte er stets um sich wissen müssen. Da nun aber nach Hugo auch die weitere Erkenntnis zum Bewußtseinsinhalt des Denkgeistes gehört, daß er sich nicht selbst verursacht haben könne [2]), so leitet er, in gewohnten Bahnen sich bewegend, die Notwendigkeit eines zum Dasein führenden Urhebers also ab [3]):

Wenn also anfangen sollte, was nicht war, ist es von einem anderen gemacht worden, welcher war. Dieser kann deshalb von einem anderen das Sein unmöglich erhalten haben, weil, wer von einem anderen das Sein empfing, der erste Urheber der Existenz für alle nicht hätte sein können. Es konnte also nicht von einem anderen das Sein empfangen, der allen das Sein gab, von welchem man darum erklären muß, daß er immer gewesen ist und niemals angefangen hat, da ja alles, was einmal zu sein angefangen, einen Urheber gehabt hat, durch

[1]) quia se ignorare non potest . . . quia se nescire non potest cum est.

[2]) Cum ergo per se et in se coepisse et initium habuisse videat, nec hoc ignorare potest, quoniam cum non fuit, sibi ut esset initium et subsistentiam dare omnino non potuit.

[3]) Ut ergo inciperet quod non erat ab alio factum est qui erat. Quem idcirco ipsum esse ab alio non coepisse necesse est; quoniam qui ab alio esse accepit primus omnibus existendi auctor esse non potuit. Non ergo ab alio accipere esse potuit qui omnibus esse dedit, quem propterea semper fuisse et nunquam coepisse fateri oportet; quoniam omne quod aliquando esse incoepit auctorem habuit per quem coepit. Constat ergo nec dubitari ullo modo potest quod ille per quem coepit quod non semper fuit nunquam coepit, sed semper fuit. Illum autem rerum auctorem et primum principium hoc modo ratio investigat; et inventum pietas veneratur, et adorandum fides praedicat Deum.

welchen es das Sein erhielt. Es steht also fest und kann in keiner Weise bezweifelt werden, daß jener, durch welchen anfing, was nicht immer war, niemals angefangen hat, sondern immer gewesen ist. Jenen Urheber der Dinge aber und ihr erstes Prinzip erforscht auf diese Weise die Vernunft, und wenn sie ihn gefunden, verehrt ihn die Frömmigkeit, und den anbetungswürdigen bekennt der Glaube als Gott.

Beweis aus der Veränderlichkeit.

Die Hinwendung Hugos zur äußeren Erfahrungswelt zeigt sich in seinem zweiten Beweise [1], wenngleich ihm die Bedeutung desselben gegenüber dem ersten merklich zurücktritt und er sich hier auf kurze Andeutungen beschränkt. Immerhin ist der Victoriner einer der ersten, der das Argument aus den Veränderungen in solcher Form vorgetragen und auf die spätere Zeit dadurch gewirkt hat, ohne daß er darum freilich eine eigentliche Originalität für sich in Anspruch nehmen könnte.

In Anknüpfung an den Augenschein betont er [2], daß wir alle Tage entstehen sehen, was noch nicht war, und vergehen, was war, und erklärt dann, daß alle Dinge, welche einen Aufgang und einen Untergang hätten, ohne Urheber weder Ursprung noch Wiederherstellung haben könnten. Daß sie aber einmal im ganzen angefangen haben, ist ihm deswegen nicht zweifelhaft, weil ja auch die Teile unaufhörlich entstehen und vergehen. Alles Veränderliche muß nach ihm einmal nicht existiert haben. Zu diesem Resultate gelangt er an der Hand einer A-fortiori-Erwägung. Was keinen Bestand haben kann, nachdem es schon da ist, zeigt ihm damit an, daß es einmal nicht gewesen ist, bevor es war. Den Schluß auf den darum notwendigen Schöpfer zieht hier Hugo nicht mehr eigens, weil er diesen Beweis jenem ersten aus dem Anfang der Seele als parallel betrachtet und in

[1] De sacramentis III, 10. *PL* 176, 219; sent. I, 3. *PL* 176, 45.

[2] Hoc autem ratio inventum in se probat, et in his quae videt extra se; quia ortum et occasum habentia cuncta, sine auctore nec originem habere possent nec reparationem. Quae in toto aliquando coepisse idcirco dubium esse non potest; quia et in partibus suis sine cessatione quotidie et oriri videtur quod non est et praeterire quod est. Omne autem quod mutabile est, aliquando non fuisse necesse est; quia quod stare non potuit cum praesens fuit, indicat se aliquando non fuisse priusquam fuit.

der Tat die zu ergänzende Conclusio durchaus die nämliche ist wie bei jenem.

So unscheinbar dieser zweite Beweis des Victoriners auch auftritt, so enthält er doch Elemente, die unserer Beachtung wert sind, weil sie über das bisher in dieser Beziehung Geleistete in etwa hinausgehen. Lehrreich dürfte hier ein Vergleich mit dem entsprechenden Argumente des Johannes von Damaskus[1]) sein, dem Hugo jedenfalls auch die Anregung verdankt.

Es teilt jener alles Existierende in geschaffenes und ungeschaffenes ein und legt dem ersteren das Attribut der Veränderlichkeit bei, da ja dasjenige, dessen Sein mit einer Veränderung beginnt, nach ihm notwendig auch der Veränderung überhaupt unterstehen muß, mag es nun untergehen oder durch Willensakte anders und anders werden. Daraus folgt ihm ohne weiteres, daß das Ungeschaffene sich keineswegs verändern kann. Dies erschließt er eben rein begrifflich aus dem vorhandenen Gegensatz; denn er ist der Meinung, es müsse bei denjenigen Dingen, deren Sein entgegengesetzt ist, auch der Modus, in welchem sie existieren, oder ihre Eigentümlichkeiten entgegengesetzt sein. Erst jetzt weist er darauf hin, daß alle Dinge, Engel und Dämonen mit einbegriffen, tatsächlich veränderlich sind, und indem er nun gerade umgekehrt wie früher folgert: „Da also die Dinge veränderlich sind, müssen sie in der Tat geschaffen sein,“ gelangt er zu einem ungeschaffenen, unveränderlichen Schöpfer.

Die hier ohne besondere Motivierung vollzogene Umkehr des die Begriffe „geschaffen“ und „veränderlich“ verknüpfenden Urteils überrascht, weil dabei eben die Frage, in welcher das Problem eigentlich ruht, ob nämlich die Veränderlichkeit der Dinge ihren Anfang erweist, ohne Begründung gelassen wird.

[1]) de fide orthodoxa l. 1. c. 3. *PG* 94, 796 A: *Πάντα τὰ ὄντα ἢ κτιστά ἐστιν ἢ ἄκτιστα. Εἰ μὲν οὖν κτιστά, πάντως καὶ τρεπτά· ὧν γὰρ τὸ εἶναι ἀπὸ τροπῆς ἤρξατο, ταῦτα τῇ τροπῇ ὑποκείσεται πάντως, ἢ φθειρόμενα ἢ κατὰ προαίρεσιν ἀλλοιούμενα. Εἰ δὲ ἄκτιστα, κατὰ τὸν τῆς ἀκολουθίας λόγον πάντως καὶ ἄτρεπτα. Ὧν γὰρ τὸ εἶναι ἐναντίον, τούτων καὶ ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος ἐναντίος, ἤγουν αἱ ἰδιότητες. Τίς οὖν οὐ συνθήσεται, πάντα τὰ ὄντα ὅσα ὑπὸ τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν, ἀλλὰ μὴν καὶ ἀγγέλους, τρέπεσθαι καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ πολυτρόπως κινεῖσθαι; . . . Τρεπτὰ τοίνυν ὄντα, πάντως καὶ κτιστά. Κτιστὰ δὲ ὄντα, πάντως ὑπό τινος ἐδημιουργήθησαν.*

Anders verfährt hier Hugo von St. Victor. Er zieht nur den eben angedeuteten Schluß aus dem veränderlichen auf das beginnende Sein und sucht denselben zugleich durch die oben erwähnte A-fortiori-Erwägung zu rechtfertigen. Diesen Gedanken aber implicite auch bei dem Damascener finden zu wollen, bietet der Text keinen Anlaß, und wird man bei ihm an einer gewissen Unklarheit wohl kaum vorbeikommen. Es liegen hier zwei verschiedene Antriebe vor, welche die Einheitlichkeit des Beweises gefährden mußten, die aber später ihre gesonderte Entwicklung gefunden haben: nach ihrer empirischen Seite bei dem Victoriner, nach ihrer formal-begrifflichen bei Hugo von Rouen.

Noch in einer anderen Beziehung ist Hugo von St. Victor über den Damascener hinausgegangen, die jedoch sachlich mit der ersten nahe zusammenhängt. Dieser spricht nur von den Einzeldingen und konnte insofern allerdings ihr Entstehen als mit ihrer Veränderlichkeit gegeben betrachten. Was aber dabei außer acht gelassen wird, ist der Unterschied zwischen der Welt der Einzeldinge als solcher und der Welt als Ganzes. Diese Lücke füllt nun unser Mystiker in seiner Weise mit der Bemerkung aus, daß alle Dinge, welche als einzelne unaufhörlich entstehen und vergehen, auch in ihrer Gesamtheit einmal zu existieren müßten angefangen haben [1]. So zeigt sich auch hier, daß der morgenländische Philosoph mit seiner begrifflich-abstrakten Spekulation dort, wo er die Verbindung mit der Erfahrung herzustellen sucht, in eine etwas schwankende Stellung gerät, während Hugo den Schwerpunkt des Problems richtig erkannt hat und sich mit einer allerdings rein populären Erwägung die Brücke aus der Empirie zur Transzendenz zu schlagen bemüht ist. Die konsequent begriffliche Durchführung des Gedankens ohne Rekurs auf die Erfahrung finden wir dagegen, wie schon angedeutet, bei Hugo von Rouen, und es möge daher gestattet sein, uns vorerst kurz mit ihm zu beschäftigen, bevor wir zu Richard von St. Victor übergehen.

[1] vgl. S. 73 Anm. 2.

Teleologische Beweise. Doch müssen wir zunächst noch einer Gruppe teleologischer Gottesbeweise [1]) Hugos unsere Aufmerksamkeit kurz zuwenden. Er sucht die Zweckidee auf den drei verschiedenen Gebieten der animalischen, natürlichen und örtlichen Bewegung aufzuzeigen. Die Zueinanderstimmung von Trieb und Befriedigung in der Tierwelt [2]), das Wachstum als ein Hinzukommen von Neuem [3]) und die große Harmonie in dem Durcheinander verschiedenster Bewegungen [4]) lassen ihn den Zufall als Ursache ausschalten und auf eine Vorsehung schließen, auf einen, der das Wachstum verleiht und nach bestimmtem Gesetze alles leitet. Neu ist in dieser Verwendung der Gedanke des Wachstums [5]). Doch zeigt

[1]) Wir heben dieselben hier gesondert heraus, wie das auch Kilgenstein a. a. O. tut. Ihre präzise Fassung sowie ihre Stellung gleich hinter dem Beweis aus dem Anfang der Menschenseele berechtigt uns dazu. In Wirklichkeit stehen diese Argumente innerhalb längerer Ausführungen (eruditio didascalica, fast das ganze VII. Buch hindurch, die teleologischen befinden sich c. 18: Ex motu rerum quadruplici Creatoris quoque aeternitatem comprobari, *PL* 176, 826), die im Sinne des augustinischen Gottsuchens gehalten sind, uns hier aber nicht weiter interessieren. Das letztere gilt auch von den an Hugo sich vielfach anlehnenden, äußerst rhetorisch gearteten Darbietungen des Adamus Scotus, De triplici genere contemplationis pars 1. §§ 1—etwa 22. *PL* 198, 797—808.

[2]) a. a. O. c. 18. *PL* 176, 826: In naturali namque motu sunt sensus et appetitus. Omnis autem naturalis appetitus in rebus explementum invenit, neque aliquis est ordinatus affectus, quem suus effectus consequi non possit.

[3]) a. a. O.: Idem motus naturalis probat. Sicut enim impossibile est, ut per se aliquid de nihilo fiat, sic omnino impossibile est ut per se aliquid augmentum accipiat: hoc est quod sibi ipsi dare non potest initium, sibi ipsi dare non potest incrementum. Quicquid enim crescenti in augmentum venerit, praeter id esse comprobatur, quod per se prius solum sine incremento fuit. Si ergo nil crescere potest nisi addatur ei quod prius non habuerit, Pater (muß heißen patet) quod nulla res crescens per se incrementum sumit. Qui ergo crescentibus dat incrementum, ipse non existentibus dedit initium.

[4]) Idem motus localis probat. Quasdam namque creaturas perpetuo motu agitari cernimus, quasdam vero secundum tempus moveri videmus; et alias sic atque alias sic. Et licet ita dissimiliter res moveantur, nusquam tamen ordo rerum confunditur. Unde non est dubium quin intus sit dispositio praesidentis, qui certa lege cuncta moderatur.

[5]) Man müßte denn an den Beweis des Damasceners aus der Veränderung denken, de fide orthodoxa l. 1. c. 3. *PG* 94, 796 B, wo Johannes unter den vier Arten der Veränderung (im aristotelischen Sinne) auch die

der Autor eine zu äußerliche, zu wenig naturwissenschaftliche Auffassung dieses Vorgangs.

Hugo von Rouen.

Abt Hugo aus dem Kloster St. Reading in England, der im Jahre 1130 als dritter seines Namens auf den erzbischöflichen Stuhl von Rouen erhoben ward und denselben bis 1164 innehatte, kommt in seinem Traktat zum biblischen Sechstagewerk [1]) zwar nur gelegentlich auf unsere Frage zu sprechen. Auch leitet ihn dabei nicht die Absicht, einen Gottesbeweis zu bieten, vielmehr will er nur, wie dies seit den ersten Zeiten des Mittelalters bei der Exegese des ersten Kapitels der Genesis üblich [2]) geworden war, die Annahme von drei gleich ewigen Prinzipien, nämlich Gott, Materie und Formen, zurückweisen [3]). Doch indem er so den theistischen Schöpfungsbegriff gegen die Angriffe derer, welche die Macht Gottes nach ihrem eigenen Unvermögen abschätzen, sicherzustellen sucht, gelangt er zu einigen kurzen Erwägungen, die in die Geschichte der Gottesbeweise einzubeziehen ihre Knappheit nicht verbietet, wohl aber ihre Eigenart dem Victoriner und Damascener gegenüber erheischt.

Es ist ein kühner, weittragender Gedanke, den er an die Spitze seiner Argumentation [4]) stellt, nämlich daß alles Veränder-

Zunahme oder das Wachstum aufzählt: *τὰ δὲ λοιπά, κατά τε γένεσιν καὶ φθοράν, αὔξησίν τε καὶ μείωσιν, καὶ τὴν κατὰ ποιότητα μεταβολήν, καὶ τὴν τοπικὴν κίνησιν;*

[1]) *PL* 192, 1249 ff. [2]) vgl. z. B. Rhabanus Maurus *PL* 107, 443.

[3]) Fuerunt homines suis opinionibus sua sensa probantes, tria esse coaeterna dicentes, Deum scilicet, atque materiam, et formas omnes, Deum non creatorem sed opificem aestimantes, qui materiam et formas minime creasset, sed coniungere nosset, sed simul aptare potuisset. Dicebant aliquid posse fieri de aliquo, non aliquid de nihilo . . . Sed res ipsae mutabiles, si eas agnoscendo consideres, eorum manifeste destruunt errores.

[4]) Omne namque mutabile necesse est de nihilo factum esse. Probat hoc mutabilitas quam divina nescit aeternitas. Quod enim vere aeternum est, nec natura, nec actu mutabile est. Semper enim id ipsum est, non aliquando, non alicubi aliter est. Mutabile vero non semper est: unde quantumcunque protrahas, de nihilo processisse necesse est. Si enim de nihilo minime provenisset, hoc est absque initio permansisset, aeternum utique foret et immutabile permaneret. Quicquid ergo mutatur, de nihilo fuisse

liche aus nichts gemacht sein müsse. Er geht nun rein begriffsmäßig vor und glaubt, aus der Bestimmung des Ewigen als eines Unveränderlichen wegen des dabei erforderlichen kontradiktorischen Gegensatzes die des Veränderlichen als eines in der Zeit Entstandenen ableiten zu können. Er ist also von der Überzeugung getragen, daß die Verknüpfung der Merkmale veränderlich und zeitlich logisch ebenso notwendig sei, wie die Verbindung der Begriffe ewig und unveränderlich. Das Ewige aber kann nach ihm deswegen weder seiner Natur nach noch in Wirklichkeit veränderlich sein, weil es immer das nämliche ist und sich nicht irgendwann oder irgendwo anders verhält. Dementsprechend gilt ihm vom Veränderlichen, daß es nicht immer ist und daher, wie weit man die Linie in die Vergangenheit auch ziehen mag, aus nichts hervorgegangen sein muß; denn wenn dies nicht der Fall wäre, d. h. wenn es ohne Anfang bestanden hätte, so wäre es ja ewig und würde unveränderlich fortbestehen. Da er es nun aber für unmöglich hält, daß eine veränderliche Sache sich selbst machen oder durch sich subsistieren könne, so zieht er in logisch richtiger Weise den Schluß: Also muß dieselbe einen Schöpfer haben, der sie macht und, nachdem er sie gemacht, erhält, so daß sie bleibt und nicht, aus nichts gemacht, in nichts zurückkehrt.

Richard von St. Victor.

Auf breiter philosophischer Grundlage aufgebaut sind die Gottesbeweise des Richard von St. Victor[1]). Sie gehören mit zu dem Spekulativsten, was die Scholastik in der Zeit von Anselm bis Thomas von Aquino geschaffen hat, wie denn auch

probetur; sed res mutabilis se ipsam facere vel per se subsistere minime potuit. Factorem ergo necesse est habeat, per quem fiat, per quem facta servetur ut maneat, ne de nihilo facta in nihilum redeat.

[1]) Dieselben finden sich De Trinitate *PL* 196, 894 ff.; doch ist daselbst nicht in der gebräuchlichen Weise angedeutet, daß Gottesbeweise beabsichtigt sind. Hierin liegt wohl der Grund, weshalb W. Kaulich (s. oben S. 69 Anm. 1) dieselben ignoriert, und sie überhaupt in der literarischen Behandlung merklich zurücktreten. Baeumker, Witelo 312 hebt zuerst hervor, welche Wendung Richard von St. Victor für die Geschichte des Gottesbeweises bedeutet. Über den Charakter des 3. Argumentes s. weiter unten

der Autor sich seiner Selbständigkeit und Eigenartigkeit gar wohl bewußt ist [1]).

Beweis aus dem beginnenden Sein.

Zwar bildet auch bei ihm den Anfang des ersten Beweises eine begriffliche Unterscheidung; doch liegt ihm nichts ferner, als aus bloßen abstrakten Begriffen das Dasein Gottes deduzieren zu wollen, vielmehr hat ihm die eingangs gebrachte Einteilung nur den Zweck, unter einem bestimmten Gesichtspunkt das Gesamtgebiet des Möglichen und Denkbaren zu umfassen und zu gliedern. Darum begibt er sich auch alsbald auf empirischen Boden und sucht erst am Schlusse in methodisch wohl überlegter Weise aus diesem nach seiner Ansicht dem Zweifel nicht zugänglichen Erfahrungsgebiet [2]) in das über der Erfahrung liegende, übersinnliche hinüberzukommen. Damit hängt zusammen, daß der erste und wichtigste Begriff des am Beginn entworfenen logischen Schemas aus der Empirie geschöpft wird: es ist der uns schon bekannte des anfangenden Seins, dem er als kontradiktorisches Gegenteil das ewige Sein entgegenstellt. Diesen beiden Arten des wirklichen setzt er aber noch das mögliche Sein zur Seite und gelangt so zu einer Dreiteilung [3]), die freilich eines einheitlichen Divisionsgrundes entbehrt. Mit dieser Unterscheidung in mögliches, ewiges und zeitlich beginnendes Sein glaubt unser Mystiker in klarer und durchsichtiger Weise

[1]) Haec omnia (sc. quod non sit Deus nisi unus, quod sit aeternus, increatus, immensus, quod sit omnipotens etc.) frequenter audio vel lego, sed unde haec omnia probentur me legisse non recolo: abundant in his omnibus auctoritates, sed non aeque et argumentationes; in his omnibus experimenta desunt, argumenta rarescunt: puto itaque me non nihil fecisse, sicut superius iam dixi, si in huiusmodi studio studiosas mentes potero vel ad modicum adiuvare, etsi non detur satisfacere. De Trinitate l. 1. c. 5. *PL* 196, 893; vgl. dazu c. 4 die Überschrift (a. a. O. 892): Modus agendi in hoc opere, non tam auctoritates inducere, quam ratiocinationi insistere.

[2]) Omnia quae coeperunt esse ex tempore pro beneplacito Conditoris, possibile est esse, possibile est non esse: unde et eo ipso eorum esse non tam ratiocinando colligitur, quam experiendo probatur; De Trinitate l. 1. c. 4. *PL* 196, 892. Ab illo itaque rerum genere incipere debemus, de quibus nullo modo dubitare possumus, et per illa quae per experientiam novimus, ratiocinando colligere quid de his quae supra experientiam sunt, oportet sentire etc. a. a. O. col. 894.

[3]) Omne quod est vel esse potest, aut ab aeterno habet esse, aut esse coepit ex tempore; a. a. O. cap. 6. col. 893

einen festen, gleichsam unbeweglichen Grund [1]) gelegt zu haben, auf dem die Schlußfolgerung in einer Weise ihren Anfang nimmt, daß niemand zweifeln könne oder zu schweigen wage. Der eben genannten Dreiteilung stellt nun Richard eine zweite rücksichtlich des Umfanges der einzelnen Glieder mit der ersten sich völlig deckende, aber auf einem anderen mehr der Vereinheitlichung zustrebenden fundamentum divisionis aufgebaute gegenüber, indem er erklärt [2]): Alles, was ist, kann entweder sein oder hat das Sein von sich selbst oder von einem anderen. Hier ist als erstes Glied das mögliche Sein beibehalten, und mit einer Wendung zum Abstrakt-logischen werden die beiden anderen Glieder ewiges und zeitliches Sein durch Sein-von-sich und Sein-von-einem-anderen ersetzt. Gewiß fehlt auch dieser Einteilung ein logisch genügender Divisionsgrund; aber gegenüber der früheren scheint dieselbe sich insofern einem solchen zu nähern, als der Gesichtspunkt des Selbständigen und des Abhängigen mit dem Begriffe des Möglichen eine größere Verwandtschaft hat denn der dem Begriffspaar Zeit-Ewigkeit zugrunde liegende. Um nun aber diese beiden Einteilungen auf eine einzige zurückzuführen, kombiniert er beide Gesichtspunkte und gelangt so zunächst zu vier Divisionsgliedern. Es kommt nämlich jedem Existierenden das Sein zu

entweder 1. von Ewigkeit und von sich selbst,
oder 2. weder von Ewigkeit noch von sich selbst,
oder 3. zwar von Ewigkeit, aber nicht von sich selbst,
oder 4. zwar nicht von Ewigkeit, aber von sich selbst.

Ist damit zweifelsohne das Gesamtgebiet des Möglichen als erschöpft anzusehen, so zeigt nun der Autor, daß in Wirklichkeit nur die drei ersten Glieder existieren können [3]), indem er nach-

[1]) Ut igitur plane et perspicue veritatis solido, et veluti immobili fundamento insistat, unde ratiocinationis nostrae ordo initium sumat, unde nemo dubitare valeat, vel resilere praesumat, sic possumus dicere; a. a. O.

[2]) Omne quod est, aut esse potest, aut habet esse a semet ipso, aut habet esse ab alio quam a semet ipso; a. a. O.

[3]) Universaliter itaque omne esse triplici distinguitur ratione. Erit enim esse cuilibet existenti aut ab aeterno et a semet ipso, aut econtrario nec ab aeterno nec a sem etipso, aut mediate inter haec duo ab aeterno quidem, nec tamen a semet ipso. Nam illud quartum, quod huic tertio membro

weist, daß nichts von sich selbst sein kann, was nicht von Ewigkeit her ist. Was nämlich in der Zeit zu sein begonnen hat, für das gab es eine Zeit, da es nichts war. Doch solange es nichts war, hatte es überhaupt nichts und konnte überhaupt nichts. Weder sich also noch dem anderen hat es gegeben, daß es war oder etwas konnte. Sonst hätte es gegeben, was es nicht hatte, und getan, was es nicht konnte.

Nachdem er so die Unvereinbarkeit von zeitlichem Entstandensein und Aseität, gestützt auf das Gesetz des zureichenden Grundes [1]) oder, wenn man lieber will, auf den gesunden Menschenverstand [2]), begründet hat, ist es ihm ermöglicht, der Welt der alltäglichen Erfahrung das Von-sich-selbst-sein abzusprechen. In den mannigfachsten Formen lehrt ihn ja ein vielfacher Augenschein mit Gewißheit, daß die einen Dinge verschwinden, andere an ihre Stelle treten, und die früher nicht waren, in die Wirklichkeit übergehen. Das ist eine Beobachtung, die wir bei den Menschen ebenso wie bei den Tieren und desgleichen bei Bäumen und Pflanzen ununterbrochen machen, und dasselbe, was in der Tätigkeit der Natur, sehen wir an den Werken von Menschenhand. Sind jedoch alle diese Dinge nicht von Ewigkeit her, so folgt für ihn nach dem vorher Gesagten, daß sie auch nicht von sich selbst sind.

Von diesem Sein nun, das weder von Ewigkeit noch von sich selbst ist, schließt er in der bekannten üblichen Weise [3]) auf jenes, das von Ewigkeit und zugleich von sich selbst existiert. Wenn nämlich [4]) nichts von sich selbst gewesen wäre, argumen-

videtur e contrario respondere, nullo modo ipsa natura patitur esse. Nihil enim omnino potest esse a semet ipso, quod non sit ab aeterno. Quicquid enim ex tempore esse coepit, fuit quando nihil fuit; sed quamdiu nihil fuit, omnino nihil habuit, et omnino nihil potuit. Nec sibi ergo, nec alteri dedit, ut esset, vel aliquid posset; alioqui dedit quod non habuit, et fecit quod non potuit. Hinc ergo collige, quam sit impossibile ut aliquid omnino sit a semet ipso, quod non sit ab aeterno. Ecce ergo quod superius iam diximus manifesta ratione colligimus, quia omne esse triplici distinguitur ratione.

[1]) s. vorige Anm.: alioqui dedit etc.

[2]) . . . sanae mentis hominem nullatenus potest latere.

[3]) vgl. oben etwa S. 43 f.

[4]) nam, si nihil a semet ipso fuisset, non esset omnino, unde ea existere potuissent, quae suum esse a semet ipsis non habent nec habere valent.

tiert er, so gäbe es überhaupt nichts, woher jene Dinge, die ihr Sein von sich selbst nicht haben und auch nicht zu haben vermögen, hätten existieren können. Darum gibt es ein Sein von sich selbst, das somit zugleich ewig ist. Sonst hätte es eine Zeit gegeben, in welcher nichts gewesen wäre, und dann hätte von den später existierenden Dingen in Wirklichkeit nichts existieren können, weil jemand, der sich oder anderen den Anfang der Existenz gab oder hätte geben können, damals überhaupt nicht dagewesen wäre. Diese Annahme wird aber nach Richard in evidenter Weise durch die Erfahrung widerlegt, und so gelangen wir durch Vernunftschluß von dem, was wir sehen, zu dem, was wir nicht sehen, von dem Vorübergehenden zum Ewigen, vom Weltlichen zum Überweltlichen, vom Menschlichen zum Göttlichen.

Mit der wünschenswertesten Klarheit und Präzision ist hier die Methode rationaler Gottesbeweise dargelegt. Mit auffallenden Wiederholungen[1]) wird betont, daß der Ausgangspunkt die aus den Weltdingen geschöpfte Erfahrung sei, daß erst die denkende Überwältigung[2]) des Erfahrungsmateriales uns dazu zwinge, auf das Dasein eines überweltlichen, ewigen Wesens zu schließen. Dieses Auftreten einer vollständig klaren Überzeugung, daß die Gottesbeweise nur a posteriori geführt werden können, daß aus bloßen abstrakten Begriffen als solchen sich das Dasein Gottes nicht erschließen läßt, bezeichnet einen wichtigen, vielleicht den wichtigsten Wendepunkt in der Geschichte mittelalterlicher Gottesbeweise. Hier tritt der ganze Gegensatz — wenigstens grundsätzlich — in seiner vollen Schärfe uns entgegen zwischen Anselm und Richard von St. Victor, ja in umfassenderer Betrachtung, nur mit gewissen Einschränkungen, kann

[1]) De Trinitate l. 1. c. 4: . . . non tam ratiocinando colligitur, quam experiendo probatur. c. 5: in his omnibus experimenta desunt. c. 7: per illa quae per experientiam novimus, ratiocinando colligere (scil. debemus) quid de his quae supra experientiam sunt, oportet sentire . . . quotidiano et multiplici certificamur experimento . . . quotidianis probamus experimentis . . . quotidiana experimenta latere non sinunt. c. 8: rerum existentium experientia convincit. c. 10: omnis ratiocinationis nostrae processus initium sumit ex his quae per experientiam novimus. c. 11: convincit itaque rerum expertarum evidentia. [2]) vgl. vorige Anm.

man auch sagen, worauf wir schon oben[1]) hindeuteten, zwischen Augustinus und Thomas.

Die auf die Empirie zurückgehende Methode Richards zeigt sich auch in seinem zweiten und dritten Beweise, jedoch nur insofern als sich beide wesentlich auf den ersten stützen, so zwar, daß sie die Gültigkeit desselben zu ihrer Voraussetzung haben. Darin ist einerseits der Grund zu suchen, wenn sie nicht eigentlich als Argumente für Gottes Dasein scheinen gelten zu wollen, zugleich aber beruht darauf andererseits ihre Eigenart und ihr fortschrittlicher Wert.

Beweis aus der Gradverschiedenheit der Dinge.

Nachdem unser Philosoph im Anschluß an den ersten Beweis noch über jenen Modus des Seins, der von Ewigkeit, aber nicht von sich selbst ist[2]), gehandelt und nachdem er sich ferner über den Gegenstand seiner vorliegenden Schrift dahin ausgesprochen hat, daß dieselbe sich prinzipiell nur mit den beiden ersten Modi des Seins beschäftigen und das zeitliche Sein bloß gelegentlich heranziehen wolle[3]), trägt er sein zweites Argument mit dem Grundgedanken des Guten vor, ohne daß allerdings die diesem Kapitel gegebene Überschrift[4]) aus dem eben berührten Grunde ein solches vermuten läßt. Wiederum will er von etwas ausgehen, das nach seiner Meinung vollkommen gewiß ist und nicht bezweifelt werden kann, diesmal nämlich von der Erwägung[5]), daß es unter der so großen Menge von Dingen und der so vielfachen Verschiedenheit von Graden irgendein Höchstes geben müsse. Unter diesem Allerhöchsten[6]) versteht er, der Sache, wenn auch nicht dem Wortlaut nach mit Anselm[7]) übereinstimmend, etwas, worüber hinaus es nichts Größeres, nichts Besseres gibt. Nun unterliegt es ihm keinem Zweifel, daß die vernünftige Natur besser ist als die unvernünftige[8]), und daraus schließt er,

[1]) S. 69. [2]) a. a. O. c. 9. [3]) a. a. O. c. 10.

[4]) c. 11: De substantia summa, quod sit a semet ipsa, et eo ipso ab aeterno, et sine omni initio.

[5]) c. 11: Illud autem certissimum est, et unde, ut credo, nemo dubitare potest, quia in tanta multitudine rerum existentium et tam multiplici differentia graduum esse oporteat aliquid summum.

[6]) Summum vero omnium dicimus, quo nihil est maius, nihil melius.

[7]) vgl. oben S. 35, Anm. 2.

[8]) Absque dubio autem melior est natura rationalis quam natura irrationalis. Oportet itaque ut aliqua rationalis substantia sit omnium summa,

daß irgendeine vernünftige Substanz die allerhöchste sei, die ihm in dieser Gesamtheit der Dinge naturgemäß die höchste Stelle einnimmt. Sie kann aber nicht eben das, was sie ist, von einem ihr Untergeordneten erhalten. Also kommt er zu einer Substanz, welche beides hat, sowohl das Innehaben der höchsten Stelle als auch das Sein von sich selbst. Dies soll nach ihm wieder daraus folgen[1]), daß es, wie er im ersten Beweise zeigte, kein Ewiges und dann ja auch keinen Ursprung und keine Abfolge der Dinge gäbe, wenn nichts von sich selbst wäre. Nun lehrt aber die Erfahrungstatsächlichkeit in evidenter Weise das Gegenteil, und darum ist sie auch hier wieder im Sinne Richards Führerin zur Gottheit.

Es verdient dieses Argument philosophiegeschichtlich, wie uns scheinen will, aus dem Grunde eine besondere Beachtung, weil hier mit der in der ersten Periode der Scholastik bis zum Überfluß verwendeten Idee des Guten[2]) ein im Prinzipe doch wesentlich neuer Beweis versucht ist. Diese Behauptung könnte freilich befremden. Verläuft doch derselbe zunächst ganz in den nämlichen Bahnen, welche die Scholastiker schon vor ihm eingeschlagen hatten, und zwar bis eben dahin, wo diese schlossen. Aber gerade die Tatsache, daß Richard dort, wo sie fertig waren, denselben noch nicht für erledigt ansieht, ist historisch das Bedeutsame. Wenn unser Philosoph hier unter allen Umständen wieder an die Erfahrung anzuknüpfen sucht und zu diesem Zwecke auf die Erwägung des ersten Argumentes zurückgreift — ob dabei die Gedankenführung logisch einheitlich geblieben, ist eine andere Frage, — so erblicken wir wiederum hierin ein Zeichen, daß dem Victoriner der Gegensatz zwischen abstrakt begrifflicher

quam autem constat in hac rerum universitate summum locum tenere. Non potest autem hoc ipsum quod est a suo inferiori accipere; oportet ergo ut aliqua sit substantia quae utrumque habeat, et summum videlicet locum tenere, et semet ipsa esse.

[1]) Nam, sicut superius iam diximus atque probavimus, si nihil esset a semet ipso, nihil esset ab aeterno, et tunc quidem nulla rerum origo, nulla esset rerum successio.

[2]) Es ist die Idee, welche den meisten Gottesbeweisen in der ersten Hälfte der Scholastik zugrunde liegt und die eigenartige Problemstellung bedingt; vgl. oben S. 18.

und empirisch basierter Deduktion und das darin liegende Problem zum vollen Bewußtsein gekommen ist.

Um so mehr müßte es wundernehmen, wenn Richard in einem neuen Argumente in die abstrakt formale Denkweise zurückgesunken wäre. Und doch scheint es sich um ein solches zu handeln. Jedenfalls geht dasselbe in der Anlage mit dem zweiten durchaus parallel, kündigt sich als ferneren Beweisgrund für das über die höchste Substanz Gesagte an[1]) und trägt eine Überschrift, die sich mit der des zweiten berührt[2]). Wenn daher dieses als Beweis für Gottes Dasein gelten soll, werden wir die Annahme kaum ablehnen können, daß hier ebenfalls ein solcher beabsichtigt ist. Eine befriedigende Erklärung für einen derartigen Rückfall in die alte Methode zu geben, hält allerdings schwer. Sollte etwa der Ausgang von einer sehr gewissen Erfahrungstatsache und später die starke Betonung des Kausalgesetzes unsern Scholastiker über den wahren Charakter des Beweises hinweggetäuscht haben? Doch legen wir zunächst den ungekürzten Text selber vor.

Beweis aus der Idee der Possibilität.

Aber was über die höchste Substanz gesagt ist, kann noch durch einen weiteren Grund bewiesen werden[3]). Das aber ist sehr gewiß, daß im ganzen Universum nichts sein kann, wenn es nicht die Möglichkeit des Seins entweder von sich selbst gehabt oder von anders woher empfangen hätte. Was nämlich nicht sein kann, ist überhaupt nicht. Damit also etwas existiert, muß es von der Seinspotenz das Sein-können empfangen. Von der Seinspotenz[4]) empfängt daher jedes, das in der Gesamtheit

[1]) c. 12: Sed illud quod de summa substantia dictum est, adhuc ampliori ratione probari potest.

[2]) c. 12: Item quod una sola substantia sit a semet ipsa, a qua et cetera omnia, et quod non nisi a semet ipsa habet totum quod habet.

[3]) Illud autem certissimum est quod in tota rerum universitate nihil esse potest, nisi possibilitatem essendi vel de se ipso habuerit, vel aliunde acceperit. Quod enim esse non potest, omnino non est; ut igitur aliquid existat, oportet ut ab essendi potentia posse esse accipiat.

[4]) Ex essendi itaque potentia esse accipit omne, quod in rerum universitate subsistit. Sed si ex ipsa sunt omnia, nec ipsa quidem est nisi a semet ipsa, nec aliquid habet nisi a semet ipsa. Si ex ipsa sunt omnia, ergo omnis essentia, omnis potentia, omnis sapientia. Si omne esse ab illa est, ipsa summa essentia est.

der Dinge existiert, das Sein. Doch wenn aus jener alles ist, so ist sie selbst nur von sich selbst und hat alles nur von sich selbst. Wenn aus ihr alles ist, dann also jede Wesenheit, jede Potenz und jede Weisheit. Wenn alles Sein von ihr ist, so ist sie selbst die höchste Wesenheit. Wenn von ihr alles Können, so ist sie höchst mächtig. Wenn alles Weisesein, so ist sie höchst weise. Es ist nämlich unmöglich, daß etwas Größeres gibt, als es hat. Die Weisheit kann zwar von dem Besitzenden ganz auf einmal gegeben und von dem Gebenden ganz behalten werden; aber eine größere Weisheit, als man hat, vermag man in keinem Falle mitzuteilen. Ein höchst Weiser muß es daher sein, von welchem jede Weisheit den Ursprung nimmt. Doch wo eine vernünftige Substanz nicht ist, kann Weisheit überhaupt nicht vorhanden sein. Allein einer vernünftigen Substanz nämlich kann Weisheit innewohnen. Es gibt daher eine vernünftige und allerhöchste Substanz, welcher die höchste Weisheit innewohnt. Es gibt, sage ich, eine allerhöchste, von welcher jede Weisheit ist, von der also sowohl die vernünftige als auch die unvernünftige Natur ist[1]). Nichts anderes ist also die Seinspotenz als die höchste Substanz. Wie daher nur sie von sich selbst Seinspotenz ist, so kann nur sie höchste Substanz sein, die nicht etwas anderes ist als die Seinspotenz selbst. Es steht daher fest, daß von der höchsten Substanz jedes ist, was ist; doch wenn von ihr alle Dinge sind, so gibt es außer ihr allein keine von sich selbst, und wenn von ihr alles Sein, alles Können, alles Haben ist, so hat sie ohne Zweifel von sich selbst das Ganze, was sie hat. Mit Recht also wird diese Substanz ursprünglich genannt, durch welche jedes, das ist, Anfang und Ursprung erlangt.

In diesem Beweise stellt Richard die beiden Fälle[2]) auf, daß alles die Möglichkeit des Seins entweder von sich selbst oder anders woher empfangen haben müßte. Trotzdem geht er auf den ersten Fall mit keinem Worte ein. Im ersten Argu-

[1]) Die Interpunktation bei Migne *PL* 196,896: »Est, inquam, omnium summa, a qua est omnis essentia. Omnis itaque tam rationalis quam irrationalis natura, non itaque aliud est essendi potentia quam summa substantia« ist — wie so oft — unglaublich verkehrt. Wenn hier nichts ausgefallen ist, muß unsere Änderung richtig sein. [2]) vgl. S. 85; Anm. 3.

mente hatte er allen neu entstehenden Dingen die Aseität abgesprochen[1]. Er scheint dasselbe also hier vorauszusetzen und würde insofern seiner Richtung treu geblieben sein.

V. Die Gottesbeweise des ausgehenden 12. und des beginnenden 13. Jahrhunderts; Sammlung von Früherem und erstes Eindringen von Gedanken aristotelischer Physik und Metaphysik.

Wilhelm von Auxerre.

Als der erste Scholastiker des 13. Jahrhunderts, welcher mit seinen Gottesbeweisen zwar an das Überkommene anknüpft, aber zugleich durch neue — wenn auch nicht durchweg selbständige — Gesichtspunkte auf die Folgezeit eingewirkt hat, darf nach dem heutigen Stande der Wissenschaft wohl Wilhelm von Auxerre, der Archidiakon von Beauvais, bezeichnet werden, welcher unter dem Titel einer Auslegung zu den vier Büchern der Sentenzen[2] im Grunde die erste Summe[3] des Mittelalters geschrieben hat. Jedenfalls haben die im Eingangskapitel des ersten Buches vorgetragenen Gottesbeweise mit denen des Lombarden nicht die geringste Ähnlichkeit, den sie übrigens auch mit keinem Worte erwähnen. Wir erblicken in diesem Tatbestande ein Zeichen dafür, daß der in aristotelischer Logik und Ethik[4] geschulte Verfasser jene aphoristischen Erwägungen des Sentenzenmeisters für unzureichend hielt und darum mit voller Absicht an ihre Stelle neue abgerundete Argumente zu setzen suchte. Zugleich dürfte aber in seinem die Physik und Metaphysik grundsätzlich[5] ausschließenden Studium des Stagiriten die Erklärung für sein von erkenntnistheoretischen Bedenken freies,

[1] vgl. S. 80 f.

[2] Guillelmi Antissiodorensis in quatuor Sententiarum libros explanatio. Wir benutzen die Pariser Ausgabe von Franciscus Regnault. Die Gottesbeweise stehen l. 1. c. 1.

[3] auf fol. I. auch mit Summa pernecessaria überschrieben.

[4] s. Ueberweg-Heinze, 9. Aufl. II, 282.

[5] entsprechend dem damaligen kirchlichen Verbot, s. Ueberweg-Heinze a. a. O.

nur grammatisch-logisch gerichtetes Schlußverfahren zu suchen sein. Angeregt erscheint er außerdem durch Alanus von Lille[1]), zu dessen berühmtem Anticlaudian er schon lange vor 1231 einen Kommentar schrieb[2]). Namentlich läßt sich eine solche Abhängigkeit in seinem ersten Beweise nicht verkennen, den er auf das Verhältnis der Ursache zum Verursachten[3]) gründet.

Beweis aus der Ursache. Unser Scholastiker sieht es als eine durch den Augenschein[4]) bezeugte Tatsache an, daß gewisse unter den Dingen Ursachen und gewisse verursacht sind, und knüpft daran die weitere Deduktion[5]): Jedes Verursachte bedarf als Verursachtes eines anderen, um zu sein. Ebenso bedarf dieses andere eines anderen, und hieraus ergeben sich für das in dieser Linie fortschreitende Denken drei Möglichkeiten: Entweder muß man in dieser Weise eine unendliche Reihe annehmen, oder die Abhängigkeit der verursachten von den verursachenden Dingen als eine kreisförmig geschlossene betrachten, oder zu etwas kommen, das unverursacht ist. Die Annahme eines Kreises[6]) in der Ursachenreihe weist Wilhelm mit dem Gedanken zurück, den Alanus[7]) gegen die Selbstverursachung geltend gemacht hatte, nämlich daß sonst etwas in derselben Richtung früher oder später sein müßte als es selbst. Was die unendliche Zahl von Ursachen[8]) angeht, so bestreitet er nicht sie selbst, sondern

[1]) vgl. oben S. 61 ff.

[2]) s. Ueberweg-Heinze a. a. O. S. 221.

[3]) per habitudinem causae ad causatum.

[4]) viderunt (sc. philosophi) enim, quod rerum quaedam causae sunt, quaedam causata.

[5]) omne autem causatum inquantum causatum indiget alio ut sit. Item illud aliud alio indiget; et sic erit in infinitum procedere, aut erit ibi circulus, vel pervenietur ad aliquid quod non erit causatum.

[6]) Circulus autem non potest aliquo modo esse in rebus causatis singularibus, quoniam oportet aliquid esse prius et posterius aliquo secundum ordinem eundem, quod non est intelligibile.

[7]) s. oben S. 62 f.

[8]) Si dicatur quod erit processus in infinitum, nec potest perveniri ad aliquid quod non sit causatum, improbabimus hoc modo: quia universitas causatorum tota causata est, sive sit finita sive infinita; ergo indiget aliquo extra se ut sit. Illud aut est causatum aut non. Si est causatum: ergo est de universitate causatorum; non ergo est extra universitatem cau-

nur die aus ihrer Voraussetzung gezogene Folgerung, daß man dann nicht zu einem Unverursachten kommen könne. Freilich begnügt er sich dabei mit der tatsächlich einen Zirkelschluß involvierenden Behauptung, daß die Gesamtheit der verursachten Dinge als ganze verursacht sei; denn dieser Satz wird nicht etwa im folgenden begründet, sondern sogleich aus ihm eine weitere Konsequenz gezogen, welche die Notwendigkeit einer unverursachten obersten Ursache auch bei Annahme einer unendlichen Kausalitätsreihe zu zeigen sucht. Wenn die Gesamtheit der Ursachen — das ist der Gedankengang unsers Scholastikers — als ganze verursacht ist, so bedarf sie zum Sein irgend eines außerhalb ihrer Stehenden. Dies ist entweder verursacht oder nicht. Wenn es verursacht ist, gehört es zur Gesamtheit des Verursachten und steht also nicht außerhalb der Gesamtheit des Verursachten. Danach ist jenes unverursacht, woher die Gesamtheit des Verursachten das Sein hat. Es ist also die zum Sein genügende Ursache des Verursachten, und so ist es das erste Prinzip aller Dinge. Daraus folgt, daß es das erste Prinzip aller Dinge oder Gott ist. Die vorstehende Erledigung des Argumentes könnte einigermaßen überraschen; denn die Aufstellung der drei denkbaren Fälle legte die Vermutung nahe, daß der Autor aus der Negation der beiden ersten die Bejahung des letzten folgern würde, während er tatsächlich zu dieser auch bei Annahme einer unendlichen Ursachenreihe zu gelangen trachtet. So leicht aber auch dieser Versuch historisch begreiflich und so bedeutsam er in philosophischer Hinsicht erscheint, so ist er doch für Wilhelm der Anlaß zu dem angedeuteten Zirkel gewesen; denn daß eine unendliche Reihe von Ursachen und Verursachtem auch als ganze verursacht sein muß, war eben zu beweisen. Die Überwindung dieses fehlerhaften Schlusses hat sich in der Folge durch die Ablehnung einer unendlichen Reihe unter dem Einfluß des Aristoteles vollzogen. Bei Wilhelm aber treffen wir denselben auch in den beiden folgenden Beweisen an.

satorum. Relinquitur ergo, quod non sit causatum illud unde universitas causatorum habet esse. Est ergo causa causatorum sufficiens ad esse; et ita primum principium omnium rerum est. Ex quo sequitur primum principium omnium rerum sive deum esse.

Der zweite, welchen der Autor mit Unrecht dem Johannes von Damaskus[1]) zuschreibt, will ja nichts weiter als eine Erneuerung des ersten in anderen Termini[2]) sein und wird daher schon nach wenigen Sätzen unter Hinweis auf den ersten[3]) abgebrochen. Diese kurzen Bemerkungen, die sich auch im Wortlaut vom Eingang des ersten nur wenig unterscheiden, beschränken sich auf folgendes[4]): Alles, was ist, ist entweder verursachbar oder unverursachbar; wenn verursachbar, so ist es von einem anderen, das entweder verursachbar oder unverursachbar ist.

Beweis aus dem Begriffe des Fließens.

Mit einem wirklich neuen Terminus, nämlich mit dem seit dem Neuplatonismus gern gebrauchten Begriff des Fließens, tritt das dritte[5]) Argument[6]) auf. Doch lehnt es sich im übrigen so enge an das erste an, daß wir hier sachlich nichts hinzuzufügen haben.

Ein mit dem ontologischen verwandter Beweis.

Das originellste Argument bietet Wilhelm von Auxerre an vierter Stelle. Da dasselbe für die weitere Entwicklung nicht unwichtig erscheint, geben wir es vollständig wieder[7]).

[1]) Similis est probatio Damasceni in aliis terminis.

[2]) vgl. vorige Anm.

[3]) et idem ut prius.

[4]) Quicquid est, aut est causabile, aut incausabile. Si causabile: ergo ab alio, quod aut est causabile vel incausabile.

[5]) Dasselbe wird vom Autor nicht in die Zählung einbegriffen, wenn der uns vorliegende Druck sinngemäß abteilt. Doch ist es wohl richtiger, den Beweis des Damasceners als historische Zwischenbemerkung aufzufassen und daher den Einschnitt erst vor »Eodem modo probatur hoc per fluxum rerum« zu machen. Das mit diesen Worten eingeführte Argument gilt also bei Wilhelm als zweites.

[6]) Alia enim res fluit ab alia, item illa fluit ab alia; et sic tandem pervenitur ad fontem, a quo fluunt omnia, et quod non fluit ab aliquo alio. Si enim dicatur quod in infinitum procedit fluxus ille, nihilominus habebimus propositum, quia universitas fluentium tota fluit sive finita sive infinita: ergo ab alio extra se. Si enim ab aliquo extra se non flueret, iam non flueret. Relinquitur ergo quod aliquid sit extra universitatem fluentium, a quo fluunt omnia; et ita primus fons essendi est, et ita primum principium rerum sive deus est.

[7]) Item tertio modo sic. Cum dico »summum bonum« sive »optimum«, in hoc intelligo omne bonum. In hoc ergo intelligo omnia ista: sapiens, potens et huiusmodi. Cum ergo esse sit tale bonum quod omnia appetunt, sequitur quod hoc ipsum esse intelligitur in eo quod dico optimum sive summum bonum; et ita esse intelligitur in optimo secundum quod optimum.

Wenn ich so führt der Autor aus vom höchsten Gut oder vom Besten spreche, so verstehe ich darunter jedes Gut, also verstehe ich darunter alle jene Dinge wie mächtig, weise u. dgl. Da nun das Sein ein solches Gut ist, das alle erstreben, so folgt, daß eben dieses Sein unter demjenigen begriffen wird, was ich das beste oder das höchste Gut nenne, und so wird das Sein unter dem Besten begriffen, sofern es das Beste ist. Doch jedes Eingeschlossene richtet sich nach seinem Einschließenden, wie auf den Begriff Mensch vernünftiges Lebewesen und alles Höhere, was darin eingeschlossen ist, folgt. Da auf dieselbe Weise in demjenigen, was ich das Beste nenne, das Sein eingeschlossen ist, so folgt daraus, daß es ist, und es folgt daraus nur bezüglich des Besten, weil das Sein nur beim Besten, indem ich es Bestes nenne, begriffen wird. Also folgt daraus, wenn ich vom Besten spreche, daß das Beste sei. Wenn also aus dem Besten gemäß seiner selbst folgt, daß das Beste sei, so folgt aus demselben das Sein, auch wenn man demselben eine beliebige Bestimmung beifügt, die seinen Begriff nicht mindert. Zu Recht besteht also der Schluß: Wenn das Beste intelligibel ist, so ist das Beste. Aber das Beste ist intelligibel. Das steht fest. Also ist das Beste, also das höchste Gut, also ist Gott.

In diesem Beweise erscheint das Sein als das Gut, nach dem alles strebt. So wird die Existenz als eine Vollkommenheit und die Beilegung derselben an das Subjekt als nähere Bestimmung seines Inhaltes aufgefaßt. Insofern ist der Beweis durchaus ontologisch. Übrigens bietet Wilhelm den ontologischen Beweis Anselms zum Schlusse noch eigens.

Sed omne inclusum sequitur ad suum includens, ut ad hanc speciem homo sequitur »rationale animal« et omnia superiora quae clauduntur in ipso. Eodem modo, cum in hoc quod dico optimum claudatur esse, ex eo sequitur esse; et non sequitur ex eo esse, nisi de optimo, quia esse non intelligitur, nisi in optimo, cum dico optimum. Ergo ex eo cum dico optimum« sequitur »optimum esse«. Si ergo ex optimo secundum se sequitur optimum esse: ergo ex eo sequitur esse quocumque adiuncto non diminuente eius rationem. Ergo bene sequitur: si optimum est intelligibile, optimum est. Sed optimum est intelligibile, quod constat. Ergo optimum est; ergo summum bonum; ergo deus est.

Wilhelm von Auvergne.

Eine Art Mittelstellung zwischen der älteren platonischen und der nun bald zur Geltung gelangenden aristotelischen Richtung nimmt mit seinen Gottesbeweisen Wilhelm von Auvergne [1]) ein. Er huldigt einerseits durchaus dem extremen Realismus, er ist der Überzeugung, daß der ordo intelligendi dem ordo essendi entspricht, daß es sich mit den Dingen verhalten muß wie mit den Abbildern, mit den Einzeldingen wie mit den Urbildern. Andererseits aber sind seine Gottesbeweise inhaltlich gegenüber denen seiner scholastischen Vorgänger fast durchweg neu. Er bietet Ansätze, die namentlich Bonaventura, aber auch Thomas von Aquino weitergeführt haben, wenn er auch den spezifisch aristotelischen Bewegungsbeweis verschmäht [2]).

Wilhelm hat nun nicht seine Argumente an einem Orte zusammengedrängt, sondern bietet dieselben, seiner ganzen Diktion entsprechend, zum Teil in umständlichen Erörterungen, die von dem eigentlichen Zwecke, das Dasein Gottes zu erweisen, abzuliegen scheinen. Am meisten bevorzugt er die rein formal logische, man wird auch sagen können, grammatische Schlußweise, indem er im Grunde von einem Wort auf ein darin enthaltenes oder dabei vorausgesetztes anderes Wort schließt. So führt ihn das [3])

Formal-grammatisch verfahrende Argumente.

esse adunatum	zum	esse unum
esse secundarium	„	esse primum
esse datum	„	esse dativum non receptivum
esse causatum	„	esse non causatum
esse falsum	„	esse verum
esse subditum	„	esse insubditum
esse mixtum	„	esse nihil habens duplex vel admixtum
esse vestitum	„	esse spoliatum
esse compositum	„	esse simplex

[1]) Dieselben behandeln St. Schindele, Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne 1900, S. 44—56, und Baeumker, Witelo S. 313—316.

[2]) vgl. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne (Beitr. II, 1), S. 98. Schindele, a. a. O. S. 56.

[3]) De trinitate c. 6, ed. Blaise le Feron 1674 t. II.

esse potentiale	zum	esse necesse
esse debitum	„	esse absolutum
esse resolubile	„	esse irresolubile
esse multum	„	esse unum
esse sociatum	„	esse nihil habens concretum
esse derivativum	„	esse primitivum
esse pendens	„	esse per se ipsum stans
esse fluens	„	esse fontale
kurz jedes esse indigentiae	„	esse sufficientiae.

Die Schlußweise bei diesen Argumenten folgert nach unserm Verfasser a minori und ab oppositis [1]). Dem Früheren, meint er, müßten früher und dem Größeren mit mehr Grund die entsprechenden Prädikate beigelegt werden. Dabei hat er aber eigentlich nur ein Prädikat im Sinne, nämlich das Dasein, die Existenz. Das angeführte Beispiel läßt darüber keinen Zweifel: Wenn das adunatum existiert, so noch viel mehr das unum, und wenn das compositum, so noch viel mehr das simplex. Nach diesen Worten faßt also Wilhelm das Sein als eine Eigenschaft, als Vollkommenheit des Dinges, begeht also den Fehler des ontologischen Beweises. Doch tritt dieser Gesichtspunkt, den er resümierend geltend macht, in den Ausführungen selbst zurück. Unserm Scholastiker ist der „modus dicendi" die vollkommen hinreichende Basis des Schließens. Innerhalb dieses Rahmens hält sich auch der an erster Stelle vorgetragene Beweis aus der Unterscheidung zwischen ens secundum essentiam und ens secundum participationem [2]). Der letzte Begriff wäre undenkbar, hätte keinen abgegrenzten Inhalt ohne Voraussetzung des ersten. Ausdrücklich bemerkt Wilhelm in diesem Zusammenhange [3]): Die Redeweise „secundum quid" kann nicht bestehen ohne die Redeweise „simpliciter".

Beweis a. d. Unterscheidung zwischen Wesenheit u. Dasein.

Auf den Gottesbeweis aus der Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein, Möglichkeit und Wirklichkeit glaubt

[1]) a. a. O. [2]) Insofern scheint seine gesonderte Behandlung bei Schindele a. a. O. nicht ausreichend motiviert.

[3]) a. a. O. c. 1: modus dicendi; hier spricht er auch vom modus dicendi per se et per accidens, desgleichen vom modus dicendi secundum essentiam et secundum participationem; vgl. auch a. a. O. c. 1.

St. Schindele[1]) nicht eingehen zu sollen, weil sich derselbe bei den übrigen Scholastikern präziser und vollendeter finde. Doch zeigt sich unseres Erachtens gerade in diesem Beweise der weite Abstand zwischen Wilhelm und späteren Scholastikern, speziell Thomas von Aquino, der Gegensatz zwischen Platonismus und Aristotelismus. Dieser lehrt einen Übergang von der Potenz zum Akt, jener stellt das Sein dem Wesen schroff gegenüber, kann daher die wirklichen Dinge nur als eine Verbindung von Wesen und Dasein fassen, die auch eine Auflösung beider gestattet, kurz, er hypostasiert den Existentialbegriff. Indem wir zur Vergleichung auf das entsprechende Argument des Aquinaten[2]) hinweisen, fassen wir die Gedanken Wilhelms[3]) in folgendem kurz zusammen.

Da potenzielles Sein kein wesenhaftes Sein ist, so muß es selbst und sein Dasein unterschieden werden. Beide sind in Wirklichkeit zweierlei, das eine kommt zum anderen, sein Dasein fällt nicht mit seinem Begriff, seiner Washeit zusammen. Insofern ist das Seiende zusammengesetzt und auflösbar in seine Möglichkeit oder Washeit und sein Dasein. Daraus ergibt sich nach Wilhelm, daß es von einem verursacht ist, welcher seine Möglichkeit in die Seinswirklichkeit hinüberführt und das Dasein selbst mit seiner Möglichkeit verbindet.

Beweis a. d. tatsächlichen Verbundensein u. nicht Verbundensein zweier Bestimmungen.

Zum Schlusse erwähnen wir noch ein Argument, dessen Schlußweise auf Aristoteles zurückgeht und sich auch bei Averroës findet[4]). Es gibt Dinge[5]), welche das Sein empfangen und nicht geben, und solche, die es empfangen und geben, ferner solche, welche es weder empfangen noch geben. Also wird es etwas geben, das das Sein nur verleiht, aber nicht empfängt. Dieselbe Schlußfolgerung wendet Wilhelm für den Begriff der Ursache und des Verursachten an. Wenn man etwas findet, was weder Ursache noch verursacht ist, und etwas, das verursacht, aber nicht Ursache ist, so findet man auch eine Ursache oder ein Verursachendes, das nicht verursacht ist[6]).

[1]) a. a. O. S. 47. [2]) s. unten. [3]) s. z. B. De trin. c. 7.

[4]) Wir kommen weiter unten bei Thomas von Aquin darauf zurück. [5]) De trinit. c. 6.

[6]) vgl. dazu Schindele, a. a. O. S. 47 ff.

Alexander von Hales.

Auf möglichste Reichhaltigkeit in den Gottesbeweisen scheint es Alexander von Hales abgesehen zu haben. Zählen wir doch bei ihm an der Hauptstelle [1]) nicht weniger als zwölf fast nur von früheren Autoren exzerpierte, deren Verschiedenheit er in den mannigfachen Gesichtspunkten, von welchen aus man sich Gottes Wesen denkt [2]), begründet findet. Es sind die Argumente Richards von St. Victor [3]) aus der Idee des Seins oder des Seienden, des Johannes von Damaskus [4]) auf Grund der Kausalität, ein ähnliches aus dem Ursachbegriff, das biblisch fundierte aus der Größe und Schönheit der Welt [5]), das psychologisch gerichtete Hugos von St. Victor [6]), zwei auf Anselm [7]) und ein auf Augustin [8]) zurückgehendes aus dem Wahrheitsbegriff, ein dem ontologischen nachgebildetes und Anselms ontologisches [9]) selbst, das in Anselms Monologium [10]) gebotene aus der Vielstufigkeit der Dinge und endlich das Argument Richards von St. Victor [11]) aus dem Begriffe des Höchsten. Daneben finden sich an anderer Stelle [12]) noch drei, nämlich zwei aus der Veränderlichkeit, die sich auf Isidor von Sevilla [13]) und Johannes von Damaskus [14]) stützen, und ein drittes, das sich durch seine Idee der Possibilität in etwa mit der entsprechenden Argumentation des Victoriners Richard [15]) berührt. Da die meisten dieser Beweise schon früher besprochen worden sind, können wir uns hier auf wenige kurze Bemerkungen beschränken.

[1]) Summa theologica I. q. 3. membr. 1. Wir zitieren nach dem Nürnberger Inkunabeldruck von 1482 (aus der Kaiserl. Universitäts- und Landesbibliothek zu Straßburg). — Alexanders Gottesbeweise sind kurz charakterisiert bei Baeumker, Witelo S. 316 f.

[2]) multiplices adducuntur rationes sumptae secundum differentes intentiones cogitandi diuinam essentiam. A. a. O. I. [3]) s. S. 85 f.

[4]) De fide orthodoxa l. 1. c. 3. *PL* 94, 795 A.

[5]) vgl. oben S. 16 f. [6]) s. S. 71 f. [7]) s. weiter unten.

[8]) Soliloquia l. 2 c. 1. n. 2. *PL* 32, 885 f. und c. 15. n. 28. *PL* 32, 898.

[9]) s. oben S. 31 ff. [10]) s. oben S. 30 f. [11]) s. oben S. 83 ff.

[12]) a. a. O. II. qu. 1. membr. 1.

[13]) gemeint ist wohl Sent. l. 1. c. 1. *PL* 83, 537 ff.

[14]) vgl. De fide orthodoxa l. 1. c. 3. *PL* 94, 795 A.

[15]) s. oben S. 85 f.

Beweis nach Richard v. St. Victor. Am ausführlichsten gibt Alexander den ersten Beweis Richards wieder und hebt zum Schlusse seine Hauptgedanken gedrängt und klar heraus.

Beweise nach Johannes von Damaskus. Bezüglich des zweimal[1]) vorgetragenen Argumentes des Damasceners aus der Veränderlichkeit scheint der Erwähnung wert, daß er an der Hauptstelle statt des creata und increata das mehr abstrakte creabile und increabile setzt und daß er daselbst die von Johannes tatsächlich vollzogene Umkehr des Urteils, alles beginnende Sein müsse veränderlich sein, auch ausdrücklich hervorhebt[2]).

Beweis aus dem Begriff der Ursache. Der dritte Beweis sucht das Dasein einer unverursachten Ursache aus dem Satze abzuleiten, daß nichts die Ursache seiner selbst sein könne, und es durch die weitere Erwägung zu erhärten, daß es keinen Kreis unter den bewegenden Ursachen geben könne, weil sonst ein und dasselbe früher und später im Sein wäre. Gedanken, wie sie uns schon von Alanus[3]) und Wilhelm von Auxerre[4]) her bekannt sind und denen wir später bei Thomas von Aquino wieder begegnen werden.

Beweis auf Grund von Sap. 13,5. An vierter Stelle weist Alexander mit Berufung auf die Bibelworte des Buches der Weisheit 13, 5 in schlichtester Weise auf die Größe der Welt und ihre Schönheit hin, was ausführlicher bereits Gregor der Große[5]), Tajus[6]) und Isidor von Sevilla[7]) getan hatten.

Beweis aus dem Anfang d. Menschenseele n. Hugo v. St. Victor. Beim fünften von Hugo von St. Victor übernommenen Argument aus dem Anfang der Menschenseele macht unser Scholastiker auf das biblische Motiv im Psalm 99, 3[8]) aufmerksam.

Beweise aus dem Wahrheitsbegriff nach Anselm u. Augustin. In den beiden folgenden Beweisen gibt Alexander dem Vater der Scholastik das Wort. Es handelt sich um eine aus dem Monologium[9]) zitierte Stelle des Dialogus de veritate[10]), in

[1]) Summa theologica, I q. 3. membr. 1. und II q. 1. m. 1.

[2]) Quorum enim esse a versione incipit, haec visioni subiecta sunt et mutabilitati; et e converso: quaecumque subiecta sunt visioni, coeperunt a versione; Summa theologica I q. 3. m. 1.

[3]) s. oben S. 62 f. [4]) s. oben S. 88. [5]) s. oben S. 16.

[6]) s. oben S. 17. [7]) s. oben S. 16 f.

[8]) Hinc est quod dicitur in psalmo: Scitote quoniam dominus ipse est deus: ipse fecit nos et non ipsi nos.

[9]) c. 18. *PL* 158, 168 A.

[10]) c. 1: Quod veritas non habeat principium, vel finem. *PL* 158, 168 f.

welcher Anselm nur die Anfang- und Endlosigkeit der Wahrheit dartun will, indem er diese ihre Bestimmungen aus ihrem unmöglich hinwegzudenkenen Geltungscharakter erschließt. Alexander zerlegt die Stelle in zwei Teile und gewinnt so zwei wesentlich nicht verschiedene Gottesbeweise. Wird er dabei auch der Absicht Anselms, die hier auf eine Wesensbestimmung Gottes als der konkreten Wahrheit geht, nicht gerecht, so liegt doch die Verwendung jenes Zitates zu Gottesbeweisen durchaus innerhalb der realistischen Denkart des Begründers der scholastischen Philosophie. Das erste Argument führt aus [1]: Es denke sich, wer kann, es sei einmal wahr gewesen, daß etwas künftig sein sollte, oder es würde einmal aufhören und nicht mehr wahr sein, daß etwas vergangen ist. Wenn nun keines von beiden gedacht werden und das Gegenteil von beiden ohne Wahrheit nicht wahr sein kann, so ist es unmöglich zu denken, daß die Wahrheit Anfang oder Ende habe. Also gibt es eine ewige Wahrheit, und diese nennen wir göttliche Wesenheit.

Kaum verschieden von diesem Argumente ist in seinem Grundgedanken das folgende [2]: Wenn die Wahrheit einen Anfang gehabt oder in Zukunft ein Ende hätte, so würde es wahr sein, daß, bevor sie selbst anfing, Wahrheit nicht existierte, und nachdem sie beendigt sein würde, wäre es wahr, daß es keine Wahrheit geben würde. Doch Wahres kann nicht ohne die Wahrheit sein. Es hätte also Wahrheit gegeben, bevor die Wahrheit existierte, und es würde Wahrheit geben, nachdem die Wahrheit beendet wäre. Dies aber ist im höchsten Grade ungereimt. Ewig also existiert die Wahrheit.

[1] Cogitet qui potest, quando fuit verum hoc, scilicet quia futurum erat aliquid, aut quando desinet et non erit hoc verum, scilicet quia praeteritum erit aliquid. Quod si neutrum horum cogitari potest, et utrumque horum verum sine veritate non potest esse: impossibile est cogitare, quod veritas principium vel finem habeat. Ergo est veritas aeterna; et hanc dicimus divinam essentiam.

[2] Si veritas habuit principium aut habebit finem: antequam ipsa inciperet verum erat, quia non erat veritas; postquam finita erit, verum erit, quia non erit veritas. Sed verum non potest esse sine veritate. Erat igitur veritas, antequam esset veritas; et erit veritas, postquam finita est veritas. Quod inconvenientissimum est. Aeternaliter ergo est veritas.

Nochmals sucht unser Philosoph auf den Wahrheitsbegriff einen Beweis für Gottes Dasein zu bauen, indem er nun auf die Quelle des Anselmischen Argumentes, auf Augustinus[1]) zurückgeht und von diesem die bekannte Widerlegung des Skeptizismus entlehnt. So zeigt er, daß aus der Verneinung der Wahrheit ihre Bejahung folgt, mit den Worten[2]): Wenn Wahrheit nicht existiert, existiert die Wahrheit. Wollte man nämlich sagen, es sei wahr, daß es Wahrheit nicht gebe, so würde daraus folgen, daß die Nicht-Existenz der Wahrheit wahr sei. Man mag dabei „wahr" beziehungsweise, nicht schlechthin, nehmen, so ergibt sich doch die weitere Folgerung, daß jedes „beziehungsweise" mit Bezug auf etwas ist, das schlechthin ist. Wenn es also ein Wahres beziehungsweise gibt, so folgt notwendig, daß es irgendein Wahres schlechthin und irgendeine Wahrheit schlechthin gibt.

Die letzte Wendung des Argumentes, welche sein Anfang kaum erraten ließ, ist philosophisch und historisch bedeutsam. Steckt doch darin ein neuer Typus der Art des Schließens bei unserm Problem, dem eine ganze Gruppe neuer Gottesbeweise ihre Entstehung verdankt. Da wir Näheres darüber bei Bonaventura sagen müssen, wenden wir uns hier ohne weiteres dem neunten Beweise zu, den man nach Alexanders Ausdruck aus dem Gesichtspunkt der Güte[3]) führt.

Ein dem ontologischen verwandter Beweis.

Kurz und bündig schließt der Autor[4]): Das Beste ist das Beste. Also ist das Beste, weil im Begriffe dessen, was das Beste ist, das Sein begriffen wird. — Man sieht leicht, daß dieser Beweis der Sache nach kein anderer als der ontologische ist: aus dem Begriffe Gottes wird sein Dasein abgeleitet. Dies ergibt sich noch klarer aus der Lösung des Einwandes[5]), welche

[1]) vgl. S. 95, Anm. 8.

[2]) Si veritas non est, veritas est, quia consequitur: veritatem non esse, esse verum. Si dicatur, veritatem non esse, esse verum: pone verum secundum quid, non simpliciter; tamen adhuc sequitur, quia omne secundum quid est respectu alicuius, quod est simpliciter. Si ergo est verum secundum quid, sequitur necessario, quod aliquid est verum simpliciter, et aliqua veritas simpliciter. [3]) per intentionem bonitatis.

[4]) Optimum est optimum. Ergo optimum est, quia intellectu eius quod est ›optimum‹ intelligitur ›esse‹.

[5]) Respondent dicentes, quod non sequitur, quia hoc ›verum est‹ non copulat actum existendi, sed solum essentiam sive esse secundum habitum; sicut ›Hic Caesar est Caesar‹; ex quo non sequitur: ergo Caesar est.

Alexander folgen läßt. Wollte man nämlich die Richtigkeit der Konsequenz bestreiten und behaupten, die Aussage ‚Dies ist wahr' involviere nicht die aktuelle Existenz, sondern nur die Wesenheit oder das habituelle Sein, wie aus dem Satze ‚Cäsar ist Cäsar' nicht folge, daß Cäsar sei, so antwortet [1] unser Scholastiker darauf: Im Begriffe dessen, was das Beste ist, wird ein notwendig in Wirklichkeit Seiendes begriffen, weil der Begriff dessen, was das Beste ist, ist, worüber es hinaus nichts Besseres gibt. Doch besser ist ein Seiendes in Wirklichkeit als ein Seiendes in Möglichkeit und beides besser als ein nicht Seiendes. Es möge gestattet sein, so zu sprechen. Wenn also ein Seiendes, über das hinaus es nichts Besseres gibt, ein notwendig in Wirklichkeit Seiendes setzt, dann setzt also auch das Beste ein in Wirklichkeit Seiendes. Wenn demnach kein Verstand leugnen kann, daß das Beste das Beste ist, dann muß er also zugeben, daß das Beste ist.

Jeder Zweifel an dem ontologischen Charakter dieses Beweises wird durch den Satz beseitigt: Besser ist ein Seiendes in Wirklichkeit als ein Seiendes in Möglichkeit. Hier wird Anselms Unterscheidung des Seins in re und in intellectu solo durch die wesentlich parallele zwischen ens in actu und ens in potentia — lediglich eine neue Ausdrucksweise [2], wie der Verfasser selbst anzudeuten scheint — ersetzt. Wie auch bei Aristoteles der Begriff der Potenz im Näheren verstanden werden mag, so fällt er doch bei unserem Scholastiker mit dem des bloß Gedachten völlig zusammen. Dies dürfte auch aus der Erwähnung des Nichtseienden folgen; denn so haben wir die lückenlose Reihe: Nichtseiendes d. h. auch nicht einmal gedachtes bezw. zu den-

[1]) Contra: Intellectu eius quod est ›optimum‹ intelligitur ens actu necessario, quia intellectus eius quod est ›optimum‹, est: ›quo nihil est melius‹. Sed melius est ens actu quam ens in potentia, et utrumque melius quam non ens (liceat sic loqui). Si ergo ›ens quo nihil melius‹ ponit ›ens actu‹ necessario: ergo et ›optimum‹ ponit ›ens actu‹. Si ergo nullus intellectus potest negare optimum esse optimum, ergo necesse habet concedere optimum esse.

[2]) liceat sic loqui, das sich allerdings zunächst wohl auf das non ens beziehen wird; vgl. vorige Anm.

kendes Sein, potenzielles oder bloß gedachtes Sein und aktuelles oder wirkliches Sein.

Der ontologische Beweis Anselms.

Nach dieser Paraphrase des ontologischen Argumentes bietet Alexander das ontologische von Anselm selbst durch eine annähernd wörtliche Zitation des 2. Kapitels des Proslogiums [1]. Seine unbedingte Billigung desselben bezeugt er noch eigens in dem Schlußsatze [2]: Und den zwingenden Charakter dieses Beweises erklärt Anselm selbst vielfach in dem Buche Contra respondentem pro insipiente.

Beweise aus der Gradverschiedenheit nach Anselm u. Richard v. St. Victor.

Der elfte Beweis ist der bekannte Anselms aus der Vielstufigkeit [3]. Von demselben Grundgedanken geht endlich auch der letzte aus, der sich an eine Erwägung Richards von St. Victor hält. Es ist sehr gewiß [4] – so hören wir – und etwas, woran, wie ich glaube, niemand zweifeln kann, daß in der so großen Menge existierender Dinge und der so vielfachen Verschiedenheit der Grade irgendein Höchstes sein muß. Allerhöchstes aber nennen wir etwas, im Vergleich mit welchem es nichts Größeres, nichts Besseres gibt.

Daß unser Scholastiker es bei allen diesen verschiedenen Argumenten nicht etwa nur auf ein geschichtliches Referat abgesehen hat, sondern denselben durchweg zustimmt, lehrt auch die Bemerkung, mit welcher er diesen Abschnitt schließt [5]: Mit diesen Gründen also zeigen sie in zwingender Weise, daß Gott existiert.

Beweise a. d. Veränderlichkeit n. Isidor von Sevilla u. Johannes v. Damaskus.

Drei weitere Beweise für das Dasein Gottes scheint, wie wir oben [6] andeuteten, Alexander von Hales an anderer Stelle bieten zu wollen. Die beiden ersten operieren mit der Idee der

[1] Übersehen hat diese Stelle O. Paschen, Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik. Daher ist das Resultat seiner Untersuchung, daß Alexander »nicht für das Argument des Proslogion angeführt werden« könne (a. a. O. S. 56), falsch und seine Exegese einer anderen Stelle bei Alexander gegenstandslos.

[2] et necessitatem huius rationis ipse Anselmus multipliciter declarat in libro contra respondentem pro insipiente.

[3] Monol. c. 4. vgl. oben S. 30 f.

[4] Illud certissimum est et unde, credo, nemo dubitare potest, quod in tanta multitudine rerum existentium et tam multiplici differentia graduum oportet aliquid esse summum. Summum autem omnium dicimus, quo nihil est maius, nihil est melius.

[5] His igitur rationibus ostendunt de necessitate deum esse.

[6] s. S. 95.

Veränderlichkeit, der erste unter Bezugnahme auf Isidor von Sevilla, der zweite in durchgängiger Anlehnung an Johannes von Damaskus, sind aber nur wenig voneinander verschieden. Jener zeigt die Veränderlichkeit bei der Materie, bei Engeln und Menschen auf; dieser geht sofort von Engeln und Seelen aus. Eine neue tiefere Erfassung des Problems liegt nicht vor, vielmehr endigen beide Argumente rein formal logisch. So schließt das erste [1]: Da das gänzlich Unveränderliche früher ist als das Veränderliche, so hängt dies auch von jenem ab. Also gibt es irgendein Prinzip, welches unveränderlich ist. Derselbe nur in eine andere Form gekleidete Gedanke ist es, in den das zweite Argument ausläuft, wo es heißt [2]: Da aber alle diese Dinge wandelbar sind, so müssen sie aus etwas sein, das gänzlich unwandelbar ist. Also eignet es ihm Prinzip zu sein, da jede Veränderung zuletzt von einem gänzlich Unveränderlichen abhängt.

Beweis u. d. Idee der Possibilität.

Kaum anders in erkenntnistheoretischer Hinsicht verfährt der dritte Beweis, der die Idee der Possibilität von Richard von St. Victor aufgreift, aber eigenartig verwendet [3]. Alle Geschöpfe haben nach Alexander ohne Ausnahme naturgemäß die Möglichkeit zu irgend einer Vollendung. Nichts vollendet sich aber selbst. Darum muß etwas vollendend sein. Es wird also irgendein Prinzip geben, durch das die anderen Dinge vollendet werden, das aber selbst nicht anderswoher vollendet wird. Die rein formal grammatische Schlußweise zeigt sich hier namentlich in der Begründung der Unfähigkeit der Kreatur, sich selbst zu vollenden, durch den Satz: Die vollendende Natur und das Vollendbare sind unterschieden [4].

[1]) Cum immutabile omnino sit prius mutabili et hoc ab illo dependet: igitur est aliquid principium quod est immutabile.

[2]) Omnia autem haec cum sint vertibilia, necesse est esse ex aliquo, quod est invertibile omnino. Ergo ei convenit esse principium, cum omnis transmutatio ultimo dependeat ab omnino intransmutabili.

[3]) Non est aliqua creatura, quae non habeat possibilitatem ad aliquam perfectionem naturaliter. Nihil autem se ipsum perficit; distant enim natura perficiens et perfectibile. Ergo necesse est aliquid esse perfectivum: Erit ergo aliquid principium, quo alia perficientur, quod non aliunde perficietur.

[4]) s. vorige Anm.



Lebenslauf des Verfassers.

Geboren wurde ich, Georg Grunwald, am 2. April 1879 zu Braunsberg in Ostpreußen als Sohn des 1887 verstorbenen Möbelhändlers Heinrich Grunwald. Seit Ostern 1890 besuchte ich daselbst das Gymnasium, das ich Ostern 1899 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Dann studierte ich sechs Semester lang am Königlichen Lyceum Hosianum meiner Vaterstadt Philosophie und Theologie. Vorlesungen hörte ich bei den Herren Professoren und Dozenten Dittrich, Gigalski, Kolberg, Kranich, Marquardt, Niedenzu, Oswald (†), Röhrich, Schulz, Uebinger, Weiß, Weißbrodt. Im Frühjahr 1903 wurde ich in Lautern (Ostpreußen) als Kaplan angestellt und ein Jahr später in gleicher Eigenschaft nach Allenstein versetzt. Seit Herbst 1904 war ich in der philosophischen Fakultät der Kaiser-Wilhelms-Universität zu Straßburg immatrikuliert und hörte Vorlesungen bei den Herren Professoren Baeumker, Ehrhard, Keil, Lang, Neumann, Schaefer, Ziegler. Allen genannten Herren spreche ich meinen aufrichtigsten Dank aus. Zu ganz besonderem Danke bin ich Herrn Professor Dr. Baeumker verpflichtet, unter dessen Leitung ich die Arbeit anfertigte.



